Chapitre premier. La morale, mort de la tragédie

p. 21-32

TEXTE INTÉGRAL

« Deviens ce que tu es ! », Pindare, *Pythiques*, II, 72.

« Que signifie, vue dans l'optique de la *vie –,* la *morale* ? »
(NT, Avant-propos de 1886, p. 30)

1. L'art dans l'optique de la vie

1 Premier livre de Nietzsche, *La naissance de la tragédie* (1872) a vu son propos clairement cerné par l'auteur dans l'*Essai d'auto-critique* qu'il place en Avant-Propos de l'ouvrage en 1886. Nietzsche y montre que la question morale est déjà au cœur du livre sous une forme qui doit beaucoup (trop) à Kant et Schopenhauer. La question première est, certes, selon le titre initial, celle de « la naissance (*die Geburt*) de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique » et cette hypothèse faisant naître la tragédie de la musique est – apparemment – très dépendante de la théorie de l'art de Schopenhauer.

2 Pour ce dernier, l'art en général fournit une connaissance, à laquelle, ainsi que Kant l'a établi, n'accède nullement la métaphysique rationnelle, celle du « fond » des choses qu'il représente dans des Idées : « les Idées sont par essence intuitives »[1]. Le privilège insurpassable de la tragédie vis-à-vis des autres arts, c'est bien, comme son nom l'indique, de saisir lucidement le Monde comme une « tragédie de la volonté », à savoir comme l'action du mal absolu. Jusque dans *La généalogie,* et bien après sa rupture irréversible avec lui, Nietzsche citera de Schopenhauer ce qu'il considère comme « …l'un des passages les plus explicites parmi tous ceux qu'il a écrit en l'honneur du fait esthétique […] : "pendant sa durée, nous sommes délivrés de la contrainte odieuse de la volonté, nous célébrons le sabbat des travaux forcés du vouloir, la roue d'Ixion s'est arrêtée" » (GM, III, 6 6, pp. 295-296)[2]. L'art constitue alors pour nous un « calmant », provisoire certes, mais indubitable. À ce titre, d'ailleurs, la musique va plus loin selon Schopenhauer que la tragédie elle-même, bien qu'elle mette en forme le même contenu. La puissance d'objectivation de la musique est universelle : ce n'est pas seulement dans les actions humaines que la musique peut « représenter » l'auto-affection et le mouvement du vouloir-vivre mais encore dans les choses de la nature et les êtres vivants. Et de même que son extension est *objectivement* universelle, elle est un langage *subjectivement* compris de tous, se passant de mots, de signes, et même, d'une certaine façon, d'images.

3 Toutefois, l'exemplification historique supposée des thèses de Schopenhauer, « appliquées » à la tragédie, ne va pas sans de considérables déplacements de leur sens[3]. Il est nécessaire de montrer en quoi Nietzsche *n'est déjà plus schopenhauerien* là même où il prétend suivre son maître. D'une part, il atténue fortement la distance entre volonté et représentation phénoménale, que Schopenhauer expose comme l'opposition entre « réalité en soi » et « apparence » (*Schein*), c'est-à-dire « illusion », « voile de Maya » ne livrant rien du fond des choses. L'Apollon nietzschéen, lui, *manifeste* quelque chose de Dionysos, ne serait-ce que sur un mode voilé, mais ce voile présente une transparence relative. D'autre part, la souffrance de l'Un originaire, exclusive de tout autre affect chez Schopenhauer, est pleine d'ambivalence chez Nietzsche : cette souffrance est comparable à celle de la vierge en attente d'être fécondée ou de la mère en mal d'enfant, elle est

donc joie anticipée puis réelle de la production de soi dans l'autre. Enfin, comme Nietzsche le précise dans l'Avant-Propos de 1886, cette exemplification historique des thèses métaphysiques de Schopenhauer malmenées par un jeune « philologue », jugé trop philosophe par ses pairs, est subordonnée à « …la tâche même que ce livre audacieux avait osé pour la première fois entreprendre, – *d'examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie…* » (NT, p. 27).

4 En effet, Nietzsche montre que, chez les Grecs, la vie a créé l'art dionysiaque, authentiquement tragique. Ce qui caractérise le « dieu » créateur de cet art, c'est qu'il exprime dans un contexte religieux le mouvement même du vouloir-vivre souffrant mais joyeusement fécond, qui se délivre, en créant le monde des apparences, « …de son *excès de plénitude,* et de la *souffrance* des contradictions qui se pressent en lui » (NT, p. 30). Or, Nietzsche souligne que ce dieu-artiste ne se réfère pour créer à aucune norme, à aucune valeur morale, qu'il est, en cela, « totalement dépourvu de scrupules et de moralité » (NT, *ibidem*). Que crée-t-il, en effet, pour soulager cette souffrance ? Un monde qui est celui du *mal comme phénomène,* le mal physique de la souffrance ontique et le mal moral que sont la guerre, la rivalité, la lutte entre les *individus.* « On le voit, poursuit l'auteur de l'*Avant-Propos, c*'est de tout un faisceau de lourdes questions que ce livre est chargé. Ajoutons-y encore sa question la plus lourde ! Que signifie, vue dans l'optique de la *vie,* – la morale ? » (NT, p. 30).

2. De l'art vitalement tragique à la science et à la morale

> « Il était *nécessaire* que, pour un temps, je fusse, aussi, un savant. »
> (EH, « Les "Inactuelles" », 3, p. 295)

5 La science et la morale, en effet, ne font, notamment avec Socrate qui est la figure de leur naissance conjointe, que prolonger et parfaire un mouvement par lequel le monde apollinien des phénomènes se détache peu à peu de son origine dionysiaque tragique. Car, initialement, la spécificité du phénomène humain de la volonté est son aptitude à représenter, à mimer le mouvement dionysiaque : Dionysos y met à son service Apollon. Cette phase est celle de la « civilisation *tragique* » (NT, p. 121). Mais bientôt le principe apollinien gagne sur le principe contraire au point de faire équilibre au principe tragique originaire. C'est la naissance de la « civilisation *artistique* » proprement dite, celle qu'illustrent les deux premières grandes figures de la tragédie : Sophocle et Eschyle. On y voit déjà apparaître une révolte des héros apolliniens qui veulent une autonomie de la raison (Oedipe chez Sophocle, Prométhée chez Eschyle). Néanmoins, « la pointe de la sagesse se retourne contre le sage, la sagesse est un crime contre la nature » (NT, p. 79). Oedipe, en effet, finit par se reconnaître coupable, et, se crevant les yeux, punit réellement et symboliquement en lui l'organe de la connaissance. De même Prométhée est condamné au supplice pour avoir révélé les arts du *feu* aux hommes.

6 En réalité, « …l'agonie de la tragédie, c'est Euripide » (NT, p. 87). Cette évaluation négative d'Euripide fut transmise à Nietzsche à travers une tradition d'interprétation remontant aux romantiques allemands, notamment à F. Schlegel[4]. Dans ses pièces, Euripide tend à faire disparaître ou du moins à critiquer ouvertement comme incohérentes et mauvaises les démesures de Dionysos. Socrate, pourtant et non Euripide, fut le vainqueur effectif de Dionysos : « ce dont est morte la tragédie, le socratisme de la morale, la dialectique, la suffisance et la sérénité de l'homme théorique » (NT, p. 27). Nietzsche lui-même, cependant, et telle est l'ambiguïté initiale de sa position, ne peut établir ce diagnostic qu'à partir des méthodes d'une science théorique « sereine », celle que lui enseigne à cette époque son maître Ritschl : « il était *nécessaire* que, pour un temps, je

fusse, aussi, un savant » (EH, « “Les Inactuelles” », 3, p. 95). Mais pour évaluer négativement le socratisme ancêtre des sciences philologiques positives, il doit résolument s'établir dans un cadre méta-scientifique, celui de la métaphysique. C'est donc à travers le dualisme de l'Absolu et du phénomène qu'il interprète l'avènement du socratisme et de la morale. Le geste de Socrate n'est pas de nier ce dualisme, mais de projeter dans l'absolu qui est volonté (fond absurde, irrationnel de l'être) la « représentation », les formes de la raison. C'est ainsi que Dionysos se trouve vaincu, et le tragique éliminé : la raison, par sa ruse représentative, s'est approprié la volonté. Ainsi l'irrationnel n'est plus au-delà du phénomène, mais devient à présent la *matière* du phénomène.

3. Socrate oppose ses trois principes à ceux de la sagesse tragique

7 Le socratisme repose sur trois principes prenant le contre-pied de ceux de la sagesse tragique antérieure : « dans ces trois principes fondamentaux, il y a la mort de la tragédie » (NT, p. 102). Le « socratisme de la morale », c'est d'abord l'interprétation théorique de la vertu, le primat *voulu* du théorique sur le pratique. En termes schopenhaueriens : le primat de la représentation sur la volonté. La première vertu morale est pour Socrate la volonté du savoir rationnel : « vertu égale savoir ». *Le premier principe* de la sagesse socratique est en effet : « connais-toi toi-même »[5]. Mais l'on ne se connaît que si l'on se comprend dans le tout de l'être ; il faut donc connaître ce tout : « seul celui qui sait est vertueux », répète Socrate à la suite d'Euripide (NT, p. 94). Cet impératif premier s'oppose à ce qu'était le *premier principe* de la sagesse tragique : renoncer au savoir rationnel de la totalité ; ce savoir est donné dans l'émotion ou dans la tonalité « musicale » tragique. On comprend le sens du livre, « …sa question la plus lourde », selon l'Avant-Propos : « que signifie, vue dans l'optique de la *vie,– la morale* ? » (NT, p. 30).

8 La morale apparaît avec Socrate comme morale de la théorie, dans le mouvement d'une vie devenue théorie triomphant d'une vie qui était musique tragique. L'optimisme de Socrate est renforcé par l'idée que, connaissant le vrai qui est aussi le Bien, l'Idée, nous voudrons le réaliser. En effet : « nul n'est méchant volontairement », ou bien encore : « on ne pêche que par ignorance », tel est le *second principe socratique*[6]. La volonté aspire au Bien et c'est l'ignorance qui est la raison de ce qu'on nomme des vices. Cet optimisme de la volonté s'oppose à nouveau radicalement au *second principe* de la sagesse tragique selon lequel le Mal, physique mais aussi moral (ce que la moralité nomme « méchanceté »), est un produit nécessaire et indéracinable de la volonté ou de ce que Schopenhauer nomme le vouloir-vivre. La volonté ou l'être-néant originaire aspire nécessairement à vivre, c'est-à-dire à se manifester dans un monde de phénomènes où les réalités s'entre-déchirent et se déchirent elles-mêmes avant de retourner à ce néant qui engendrera encore de nouvelles individualités, c'est-à-dire de nouveaux maux. Telle est la sagesse « pratique » confiée par Silène au roi Midas : « le bien suprême, il t'est absolument inaccessible : c'est de ne pas être né, de ne pas *être,* de n'être *rien.* En revanche, le second des biens, il est pour toi – et c'est de mourir sous peu » (NT, p. 50). Un optimisme tel que celui de Socrate est dès lors le comble de l'erreur. Or, Socrate énonce un *troisième principe* qui est la conséquence des deux autres : la bonne action, normée par l'Idée théorique du Bien qui est aussi l'Idéal pratique suprême, peut *transformer* le réel, en chasser le mal comme la violence, et la vertu pratique ainsi réalisée donne à l'homme le bonheur. La vertu, modelée par la raison, nous rend heureux[7]. Elle entraîne le contentement moral de soi, la satisfaction du sage, heureux de ne plus commettre l'injustice, même lorsque, comme Socrate, il continue de la subir : « raison = vertu = bonheur, la plus bizarre des équations possibles, et qui, en particulier, a contre elle tous les instincts des anciens hellènes » (CID, « le problème de Socrate », § 4, p. 71). Cette équation implique que le sujet moral puisse, *par sa réflexion propre* et au moyen de

la dialectique, établir un rapport nécessaire entre sa faute et sa punition ou entre sa vertu et son bonheur. À ce troisième principe moral, la sagesse tragique oppose son *troisième principe* : que le bonheur n'est pas dans la vertu rationnelle mais dans *l'art.* Seul l'art permet d'accepter ce monde de l'horreur et de l'absurdité tragiques qu'aucune action morale – au sens de la moralité « subjective » de Socrate – ne pourra jamais transformer. La vertu relève de l'instinct artistique, et celui-ci a pour contenu l'inconscience originaire du vouloir-vivre absurde : « l'équation la plus antique était la suivante : Vertu = instinct = Inconscience radicale » (CID, « Le problème de Socrate », § 4, variante ajoutée, p. 448). À celui qui vient vers cette « éthique » ou cette sagesse tragique, ce qui ne va pas sans « dispositions acquises » ou « vertus » pour y chercher « l'élévation morale » (NT, p. 49), une déception est assurée : « rien n'évoque ici l'ascèse, la spiritualité, le devoir » (NT, *Ibidem*). Au lieu de la « dissimulation » de la vérité tragique opérée par le socratisme, les pré-socratiques dionysiaques disposaient de la « représentation » esthétique de cette vérité. Cette représentation de la vérité tragique ne la dissimulait certes pas, mais elle résultait du pouvoir proprement humain de la faire paraître en une forme. Sa contemplation dé-voilait à travers elle, certes, un contenu qui demeurait tragique, mais un contenu en quelque sorte déréalisé et transfiguré grâce à la forme même. Telle fut l'impulsion qui donna naissance à l'art tragique – la tragédie – « …comme à ce complément et à cet accomplissement de l'existence capable de nous inciter à survivre » (NT, p. 51). Nietzsche écrira plus tard : « la vérité est laide : *nous avons l'art* afin que la vérité ne nous tue pas » (FP, OC, XIV, 16(40)). Cependant, l'art apollinien dans la forme finira par produire ses propres contenus (le monde des dieux homériques), et la tragédie perdra de sa pureté primitive. Elle dira le « conflit » entre divinités apolliniennes et dionysiaques et, bientôt, le triomphe des premières dans ce combat. On comprend que le refus du troisième principe tragique (seul l'art tragique sauve momentanément l'humanité) ait entraîné, chez Socrate d'abord et Platon, ensuite, la condamnation des poètes tragiques. Ils représentaient pour eux le comble du pessimisme que devait « chasser » de la Cité les nouveaux maîtres de la sagesse rationaliste.

4. Le retour contemporain du tragique, une « considération inactuelle » ?

9 Dans ce premier livre, l'importance de l'analyse de la sagesse socratique en tant que morale du savoir est considérable, car Nietzsche croit alors que la sagesse tragique et le pessimisme sont en train de renaître à son époque. Faire revivre une nouvelle civilisation tragique, procéder à la « … *renaissance du mythe allemand* » (NT, p. 148), c'est proposer une nouvelle morale, puisque c'est *en appeler à de nouvelles valeurs,* contre celles du « socratisme scientifique », qui était encore dominant dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle avec les hégéliens. L'impératif adressé à son lecteur dans les derniers paragraphes du livre est délibéré : « qu'il entende mon appel, qu'il garde courage et sache que nous devons nous confier à ces guides de lumière que sont pour nous les Grecs » (NT, *Ibidem*).

10 La sagesse théorique est demeurée, après Socrate qui en fut le « pivot », l'axe de l'histoire universelle. Dévoiler le fond des choses ne pouvait consister qu'à découvrir leur « raison ». Le vocabulaire du « dévoilement » (a-léthéia) fut, par une ruse de la raison, revendiqué par celle-ci dans un contexte dualiste qui ne pouvait cependant que tendre à s'atténuer. Car, en vérité, affirmer que le « fond » (*Grund*) est « raison » (*Vernunft*), c'est projeter en lui la forme des phénomènes, c'est phénoménaliser le fond. L'irrationnel n'est plus alors le fond (vérité tragique) mais la « matière » des phénomènes et c'est elle qui dissimule la forme qui en est le fond. De sorte que tout est inversé quant au contenu ontologique, bien que l'on continue de s'exprimer en termes de « dévoilement » alors que l'on *recouvre,* en vérité, le fond dans ce prétendu dévoilement : « l'homme théorique, lui,

est celui qui trouve apaisement et satisfaction à voir arraché le voile et ne connaît pas de plaisir plus grand que de réussir par ses propres forces, à faire tomber de nouveaux voiles » (NT, p. 106). Comment dans ces conditions ne pas considérer comme hautement problématique une renaissance du mythe tragique ?

11 C'est la question de l'actualité de ce retour du tragique dans l'Allemagne de l'époque qui devra être approfondie dans les quatre *Considérations inactuelles* publiées entre 1873 et 1876. Le contexte politique et culturel de l'Allemagne est-il alors une structure d'accueil pour la renaissance du tragique comme il était présumé trop rapidement dans le premier ouvrage ? Le titre indique la réponse : qu'est-ce qui fait le caractère intempestif et inopportun de ces « *considérations inactuelles (unzeitgemässe Betrachtungen)* » ? La comparaison de leurs différents contenus le montre : ce sont tout simplement des considérations qui prennent le contre-pied des formes de la *culture actuellement dominante* en Allemagne. Actualité et inactualité s'entendent en un sens culturel, et chaque « considération » envisage la culture sous un aspect déterminé : la religion pour la première, la conception de l'histoire pour la seconde, l'éducation et l'art, successivement, pour les deux dernières.

12 Mais quelle est la « nouvelle foi »[8] dominante que D.F. Strauss professe, lui dont Nietzsche écrira : « ...comme tout jeune lettré, je dégustais avec l'habile lenteur d'un philologue raffiné l'ouvrage de l'incomparable Strauss » (AC, § 28, p. 187) ? Il est le représentant le plus écouté d'une « foi » actuelle, foi en un univers dont le processus rationnel est supposé mener, de façon évolutive, à l'homme et à son activité majeure, la politique, c'est-à-dire finalement à l'État moderne.

13 Si la « nouvelle foi » moderne constitue un obstacle majeur à l'entreprise de renaissance de la foi tragique, il en va de même de la conception actuelle de la « culture historique », celle des historiens – dont Strauss – évoqués plus haut : « inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal... quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique » (CIN, II, Préface, p. 94). L'évaluation de la « culture historique actuelle » s'avère cruciale lorsqu'il s'agit de faire renaître le mythe tragique, renaissance dont Wagner serait en apparence l'amorce. Dans cette perspective, la valeur de la connaissance historique – notamment de l'histoire ancienne et de la philologie classique – est de représenter *des moyens pour une vie active, créatrice dans le domaine de l'art* : « nous en avons besoin pour vivre et agir, non pas pour nous détourner commodément de la vie et de l'action, encore moins pour embellir une vie égoïste » (*Ibidem,* p. 93). Or, s'il est vrai que « toute action exige l'oubli » (*Ibidem,* p. 97), la conséquence est que « trop d'histoire, en revanche, tue l'homme » (*Ibidem,* p. 99). Malheureusement, l'histoire qui prévaut en Allemagne est cette science dont l'idéal ultime réside dans *la contemplation de tout le passé,* idéal d'une exhaustivité encyclopédique et d'une recherche de lois induites des faits, ce qui est la formule du positivisme. Celui-ci est solidaire de la « foi » dans le processus universel analysé dans la première *Inactuelle* : « c'est une telle conception qui a habitué les Allemands à parler du « processus universel » et à justifier leur propre époque comme le résultat nécessaire de ce processus » (CIN, II, p. 147).

14 Des trois formes d'histoire servant la vie – « monumentale », « traditionaliste », « critique » – c'est la première qui devrait servir à l'homme créateur et dont les deux autres – point essentiel à souligner – devraient se faire les auxiliaires. L'individu créateur, de même que ceux qui, plus modestement, visent à favoriser sa création, ont besoin de trouver dans le passé des *maîtres,* des *modèles* et des *encouragements* : « lorsqu'un homme qui veut faire de grandes choses a besoin du passé, c'est par le biais de l'histoire monumentale qu'il se l'approprie » (CIN, II, p. 109). Le monument du passé désigne donc, non *l'événement comme fait,* mais le *monument comme valeur inspiratrice.* C'est dans

cette mesure que, devant être « sélective » et s'obligeant à pratiquer la dure vertu de « justice » vis-à-vis de son passé, l'histoire monumentale met à son service les deux autres. En elle-même, sans la direction que lui imprime l'histoire monumentale, l'histoire traditionaliste fascinerait seulement les esprits voués à la passivité : « elle ne sait en effet que *conserver* l'histoire, non pas l'engendrer ; c'est pourquoi elle sous-estime toujours ce qui est en gestation » (*Ibidem,* p. 112). L'histoire traditionaliste peut cependant être utile aux créateurs, parce qu'elle leur fournit une réserve disponible en maîtres, en modèles, en affects, où puiser de façon *sélective.* C'est à cette sélection que servira aussi l'histoire « critique » : « d'où le besoin, d'une *troisième* façon, la façon *critique,* et ce, encore une fois, au service de la vie » (*Ibidem,* p. 113). Il faut en effet juger le passé, y distinguer ce qui était créateur de ce qui ne l'était pas, conserver ce qui peut rester un *modèle,* et éliminer sans pitié ce qui n'était que stérilité et faiblesse. Telle est la vertu de justice d'une histoire critique. L'histoire monumentale exige donc les deux autres formes qui sont des organes servant la vie.

15 Quelle est, en revanche, la conception actuelle de la culture historique ? Comme dans les autres secteurs de la connaissance, c'est la science moderne, encyclopédique, érudite et objective, qui fournit les maîtres et les modèles culturels. En dépit des apparences, la « critique historique » savante est fort éloignée de « l'histoire critique » mentionnée plus haut : « est-il vrai, demande Nietzsche, que cette objectivité ait son origine dans un plus grand besoin, une plus grande soif de justice ? » (*Ibidem,* p. 127). Vouloir la vérité entendue comme une exactitude *neutre* et stérile revient à ne pas *juger* le passé en fonction du seul critère *moral* qui vaille, le dépassement de soi créateur de nouvelles formes plastiques : « c'est seulement dans la mesure où l'homme épris de vérité nourrit également la volonté inconditionnelle d'être juste qu'il y a quelque chose de grand dans cette soif de vérité » (*Ibidem,* p. 128). Aussi « …l'objectivité et l'esprit de justice sont deux choses entièrement différentes » (*Ibidem,* p. 131). L'une, en effet, veut tout dire de l'histoire, de façon *indifférente,* les bassesses comme les hauteurs, dont elle ne hiérarchise en aucune façon la différence ; l'autre veut retenir seulement ce qui peut féconder une volonté d'avenir neuf, et élimine les faits *insignifiants* de ce point de vue. C'est bien un questionnement moral qui motive l'esprit de justice vis-à-vis du passé. Aux yeux des individus créateurs, ce qui vaut la peine d'être conservé est ce qu'il est bon de continuer par d'autres moyens et que le dionysisme tragique peut refaire sous de nouvelles formes. Cette morale de l'histoire est une morale de la *poièsis* diamétralement opposée à l'éthique de la science historique : « les études historiques s'opposent à l'art, et c'est seulement si elle accepte d'être transformée en œuvre d'art, en une pure création de l'art, que l'histoire peut éventuellement préserver ou même éveiller des instincts » (*Ibidem,* p. 136).

16 Tandis que la seconde *Inactuelle* se termine sur l'affirmation d'un devoir d'authencité individuelle en face de l'histoire, c'est sur la prise en charge de *l'éducation de l'individu créateur* que s'ouvre la troisième *Inactuelle* : « …au fond, tout homme sait très bien qu'il n'est au monde qu'à titre d'*unicum* » (CIN, III, p. 17), c'est pourquoi « la singularité de notre existence en ce moment précis est ce qui nous encourage le plus fortement à vivre selon notre propre loi et selon notre propre norme » (*Ibidem,* p. 19). Kant et Schopenhauer, associés dans l'ouvrage précédent en un même « … prodige de courage et de sagesse » (NT, p. 123), le sont à nouveau : « Schopenhauer justement peut être pour nous, après Kant, le guide qui conduit des hauteurs de la morosité sceptique ou du renoncement critique à celles de la contemplation tragique… » (CIN, III, p. 34). Cette contemplation demeure métaphysique, car la condamnation du devenir prononcée dans cette *Inactuelle* ne vise que le devenir interne aux phénomènes historicisés, non l'éternel devenir de la chose en soi créant les phénomènes eux-mêmes. Est condamné le devenir de l'individu en tant que rationalisé dans le carcan de la perspective historique : « celui qui ne comprend sa vie que comme un point dans le développement d'une race, d'un État, ou d'une science et veut pleinement s'intégrer à l'histoire du

devenir, partant à l'histoire tout court, n'a pas compris la leçon que l'existence lui donne… » (*Ibidem,* pp. 49-50). La nature – non l'histoire des totalités anonymes – a besoin du philosophe, comme de l'artiste et du saint pour sauver les phénomènes, « …puisqu'elle-même aspire à sa propre rédemption » (*Ibidem,* p. 76). Rédimer la souffrance absurde ne se peut qu'en en faisant la condition de l'œuvre géniale : « l'humanité doit constamment travailler à engendrer de grands hommes – c'est là sa tâche et nulle autre » (*Ibidem,* III, 6, p. 58). Le but ultime de l'humanité est d'élever, de « dresser » et de « former » les plus hautes individualités créatrices, conviction dont Nietzsche ne se départira jamais et dont on retrouvera le motif dans la conceptualisation ultérieure des deux types d'individus du *Gai savoir* puis du « surhomme », selon le nom que prendra dans le *Zarathoustra* l'individu créateur de nouvelles valeurs : « quelque chose de plus haut et de plus humain que moi-même » (*Ibidem*). Ce qui déçoit celui qui s'attache à ce but, c'est le peu de cas qu'en fait l'époque historique actuelle, pratiquant l'utilitarisme considéré comme le dernier mot des « Lumières » en matière de destination de l'homme. Une pratique « utile », adaptée réactivement au milieu commun, telle est la finalité dernière : « l'*égoïsme des affairistes* » (*Ibidem,* p. 61), « l'*égoïsme de l'État* » (*Ibidem,* p. 62), et enfin, en art, masquant « un *contenu de laideur et d'ennui…* la prétendue "belle forme" (*die schöne Form*) » (*Ibidem,* p. 63).

17 Véritable but suprême, l'art tragique représenté par Wagner est sans doute la forme la plus « inactuelle » de la culture à laquelle se consacre le dernier des essais : « de même, tous ceux qui participent au festival de Bayreuth seront-ils ressentis comme des hommes inactuels : leur patrie est ailleurs que dans le temps présent… » (CIN, IV, 1, p. 100). En une démarche philistine, le milieu artistique officiel allemand cherche à minimiser de toutes les manières possibles la nouveauté fulgurante de l'œuvre wagnérienne, dont il envie secrètement la fécondité : « qu'un seul individu puisse dans le cours ordinaire d'une vie humaine édifier quelque chose d'absolument neuf, voilà de quoi indigner tous ceux qui ne jurent que par le caractère graduel de toute évolution, dont il font une sorte de loi morale » (*Ibidem,* p. 101). À travers les formes extérieurement différentes de « civilisations », Nietzsche veut établir d'inactuelles parentés qui sont, en profondeur, de véritables affinités tragiques. Ainsi, Wagner rejoint par son *opéra tragique* la tragédie chorale d'Eschyle. De sorte que cet « Anti-Alexandre » (*Ibidem,* p. 113), au lieu de nouer l'hellénisme à l'Orient, renoue plutôt l'Occident déchristianisé à l'hellénisme dyonisiaque. Mais la conception courante de l'art avouait déjà sa *faiblesse* sous la plume de Strauss, « philistin de la culture », selon la première *Inactuelle* : « ce n'est pas toujours la force de caractère, *mais la faiblesse,* qui nous permet de passer outre à la soif de beauté qui tenaille si profondément ces âmes tragiques » (CIN, I, 2, p. 30). Strauss reconnaissait ainsi au passage le manque de force d'âme des esthètes officiels, en face d'un tragique extérieurement minimisé voire ridiculisé, en même temps qu'intérieurement reconnu comme essentiel. Cette « faiblesse » est le fait d'une société qui voit seulement dans l'art un délassement, une mise en forme décorative de l'existence, un oubli de la dimension morale et « … qui fréquente les théâtres et les concerts sans y être jamais rappelée à ses devoirs… » (*Ibidem,* IV, 4, p. 114). Appeler les spectateurs de Bayreuth à la prise de conscience et à la contemplation du tragique, sans « passer outre », c'est les inviter à se réformer eux-mêmes dans le sens de la création dans tous les domaines : « …ne doivent-ils pas déjà être en eux-mêmes transformés et rénovés afin de pouvoir à leur tour apporter dans d'autres domaines de la vie la transformation et la rénovation ? » (*Ibidem,* p. 115). Il ne s'agit pas seulement d'art, mais bien d'une éthique de la civilisation : « on ne pourrait nous faire de pire injustice que de supposer que pour nous il s'agit seulement d'art » (*Ibidem,* p. 116). Cest ce que refuse d'admettre l'ennemi déclaré de la vision tragique, « l'amateur d'art » (*Ibidem,* p. 124), figure dominante de la culture esthétique, comme le savant l'était de la culture historique et que Strauss, figure emblématique, réunit en sa personne.

18 Les *Considérations* concluent au caractère présentement insurmontable des obstacles à la renaissance du tragique sous chaque aspect de la culture envisagé. « Nouvelle foi » optimiste de Strauss, « science positive » des historiens, « éducation utilitariste » des affairistes, « esthétique du délassement » des amateurs d'art, sont aux antipodes du « pessimisme tragique », de « l'histoire monumentale », de « l'éducation métaphysique », et de « l'esthétique des créateurs ». Mais il est confirmé qu'à travers et au-delà de chaque manifestation de la culture, c'est d'un enjeu moral dont il s'agit, plus précisément de l'authenticité de la renaissance, pensée et agie, du tragique. Quelles sont les raisons de cet échec ? D'une part, l'échec de sa renaissance théorique tient à son *interprétation dans le cadre de la métaphysique et de l'idéalisme* (*Schopenhauer*), reconnaît bientôt Nietzsche. Quant à l'échec de sa renaissance pratique, c'est-à-dire artistique (Wagner), il est avéré par l'appropriation « allemande » et « philistine » de l'œuvre de Wagner, à laquelle se complaît très vite le maître, révélant ainsi l'inauthenticité de sa musique en matière de « tragique ». Nietzsche prend conscience qu'il ne faisait que *projeter* dans la philosophie de Schopenhauer et la musique de Wagner ses *propres* exigences : « on voit même *ce que j'offrais* en tribut à Wagner et Schopenhauer : moi-même… » (NCW, « Nous, les antipodes », p. 357). La première ébauche d'*Humain, trop humain* remonte précisément au spectacle de l'immense succès public du premier festival de Bayreuth durant l'été 1876.

19 Nouvelle orientation qui coïncide avec la prise de conscience de l'inauthenticité tragique de la métaphysique de Schopenhauer comme de la musique de Wagner, en réalité complaisante à l'« amateur d'art » allemand : « on avait traduit Wagner en allemand ! Le "Wagnérien" l'avait emporté sur Wagner ! » (EH, HTH, 2, p. 297). « Depuis lors, écrit Nietzsche pour conclure, je ne me suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles, – je ne suis même revenu à des études proprement historiques que lorsque ma *tâche* m'y obligeait impérativement » (*Ibidem,* 3, pp. 298-299). Qu'on ne s'y trompe pas cependant : cette phrase signifie d'abord que les phénomènes d'« idéalisation » normative (religieuse, métaphysique, morale), auxquels Nietzsche a cédé, doivent être réinterprétés à partir des données fournies par la physiologie, la médecine et les sciences de la nature. Mais elle signifie ensuite que l'interprétation philosophiquement historique de ces phénomènes est une *tâche* qui, sous le nom de « philosophie historique » va obliger Nietzsche de façon impérative.

Notes de bas de page

1. A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* 1819, trad. A. Burdeau, Paris, PUF, 1966, en abrégé MVR, p. 311.

2. Citation de MVR, III, 38, p. 253.

3. Cf. M. Haar, « La rupture initiale avec Schopenhauer », in *Nietzsche et la métaphysique,* Paris, Gallimard, 1993, pp. 65-78.

4. M. Montinari mentionne en particulier *Sur l'étude de la poésie grecque* de F. Schlegel (1797), in *La volonté de puissance n'existe pas,* édition citée, p. 111.

5. C'était déjà un lieu commun à l'époque de Socrate. L'un des rares passages où Platon le fait reprendre explicitement par Socrate est le suivant : « crois-m'en et aussi l'inscription du temple de Delphes : « connais-toi toi-même », *Alcibiade,* 124 b.

6. Nombreuses références, notamment *Protagoras,* 345 d-e, 358 c-d, *Gorgias,* 468, c, *etc.*

7. Cf. Le *Philèbe* 66 e où Socrate assume sa thèse : « …j'ai dit que c'était de loin que l'intelligence devait l'emporter sur le plaisir, et qu'elle est meilleure pour la vie humaine ». Dans *Les lois,* l'Athénien reconnaît le caractère éminemment paradoxal de son principe : « c'est la vie la plus juste qui est la plus heureuse », *Les Lois,* II, 662 e.

8. D.F. Strauss, *Der alter und der neue Glaube, ein Bekenntnis,* Leipzig, 1872

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 2. Une morale trop humaine

p. 33-50

TEXTE INTÉGRAL

« Ici, pour une fois, la perspective que l'on appelle aérienne n'est pas un caprice d'artiste, mais l'unique possibilité. »
(HTH, II, VSO, § 138, p. 217)

« Que de l'esprit de pesanteur je sois ennemi, c'est là façon d'oiseau… »
(APZ, III, « De l'esprit de pesanteur », p. 213)

1. Philosophie historique contre philosophie métaphysique

> « Ce n'est pas la victoire de la science qui distingue notre XIX^e^ siècle, mais la victoire de la méthodologie scientifique sur la science. »
> (FP, XIV, 15 (49), p. 203)

1 Nietzsche inaugure un style d'écriture aphoristique dont il ne se départira plus. En même temps, et avant même que de développer explicitement dans *Le gai savoir* l'hypothèse généralisée du « caractère perspectiviste de l'existence » (GS, V, § 374, p. 270), puis dans *Aurore* « …le *perspectivisme,* condition fondamentale de toute vie » (A, Préface, p. 18), il envisage, avec sa nouvelle « philosophie historique » d'aborder les problèmes dans la seule perspective « humaine, trop humaine » mentionnée dans le titre. C'est donc bien le perspectivisme « humain », même s'il n'est pas encore étendu à l'univers, qui fournit la clef du titre, comme en témoigne le même aphorisme du *Gai savoir* : « notre propre, humaine, trop humaine interprétation que nous connaissons » (GS, V § 374, 271). Le perspectivisme est une attitude méthodique : il s'agit non seulement de rompre avec le questionnement moral – ses fondements religieux et métaphysiques – formulé dans une vue supposée non-perspective, transcendant l'expérience humaine, mais encore, s'établissant à l'intérieur de cette dernière, de refuser l'homogénéité des origines quant aux points de vue humains, eux-mêmes inévitablement diversifiés en leur relativité, leur mouvement violent et leur retombée dans le chaos commun (le « ravin ») de l'histoire. – À condition de ne pas réduire l'« ordre des raisons » à un modèle d'ordre « démonstratif »[1], qu'il soit mathématique (Descartes, Spinoza), juridique (Kant) ou dialectique (Hegel), l'on reconnaîtra qu'une rigueur formelle enchaîne les questions mises en perspective par Nietzsche, aussi implacablement que ce *Fatum* auquel Zarathoustra donnera son amour. On ne saurait non plus négliger que l'« En guise de Préface » de la première édition d'*Humain trop humain,* dédié à la mémoire de Voltaire, est une longue citation de la troisième Partie du *Discours de la méthode* de Descartes dont le dessein déclaré est d'« employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me m'étais proposé » (HTH, I, p. 11).

2 La critique de la morale, menée dans *La Naissance de la Tragédie* et dans les *Considérations inactuelles,* ne s'en prenait qu'à la morale socratique et à ses prolongements hégéliens, sans mettre en question son fondement métaphysique. Elle s'effectuait elle-même dans l'horizon d'un dualisme métaphysique hérité de Kant et de Schopenhauer, tenu pour une interprétation adéquate de la vision tragique du monde, soutenue dans les *Considérations inactuelles,* notamment dans la troisième consacrée à Schopenhauer. Nietzsche ne récusera jamais la vision tragique et continuera à se réclamer de Dionysos, même quand ce dernier sera « généalogiquement » réinterprété. Mais

c'est dans la mise en question de *son* interprétation métaphysique que va consister la seconde étape de sa pensée. « …Par ce livre, écrira-t-il plus tard, je me suis débarrassé de ce qui était incompatible avec ma nature. Incompatible, par exemple, l'idéalisme » (EH « Humain, trop humain », 1, p. 296).

3 *Humain, trop humain* (1878) substitue en effet à la « philosophie métaphysique » une philosophie que Nietzsche nomme « la philosophie historique » (HTH, I, § 1, p. 23). Une philosophie métaphysique – qu'elle soit dualiste ou moniste – est reconnaissable à deux traits. D'une part, elle est *rationaliste,* en ce qu'elle fait du rationnel (du conceptuellement intelligible) le principe premier de l'être et de sa connaissance, le sensible et l'irrationnel étant toujours seconds, dérivés et subordonnés par rapport aux principes rationnels. Ou, comme le redira *Le Crépuscule des Idoles,* « … avoir pris naissance dans autre chose est pour eux (les philosophes) une tare, cela déprécie. Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les notions élevées, l'Être, l'Absolu, le Bien, le Vrai, la Perfection, rien de cela n'a pu être "en devenir"… » (CID, p. 77). D'autre part, cette philosophie est *anhistorique* en ce sens que la vérité, est éternelle, en dépit du fait que sa connaissance se développe historiquement, comme chez Hegel, dans l'éternel « devenir » du Concept. Nietzsche s'appuie ici sur les perspectives radicalement historiques des sciences récentes (biologie, théories de l'évolution, histoire des sociétés, des langues, mais aussi des phénomènes *moraux*[2], *etc.*).

4 Nietzsche le soulignera dans la Préface de 1886 à *Humain, trop humain,* II : « …ce que j'ai dit contre la "maladie historique", je l'ai dit en homme qui apprenait à s'en guérir lentement, péniblement, et n'avait pas du tout l'intention de renoncer dorénavant à l' "Histoire" pour en avoir souffert autrefois » (HTH, II, Préface, § 1, p. 10). En effet, ce que Nietzsche condamnait et continue de mépriser est une science historique qui a la religion ou plutôt l'idée fixe du *fait* et de *tous les faits sans exception,* ce « faitalisme » dont se gaussera encore *la Généalogie.* L'historicité à présent valorisée n'est pas celle à laquelle s'attache avec myopie *l'histoire événementielle et érudite* des « petits faits », toujours méprisée, mais celle des *sentiments et des valeurs morales* menant aux fictions et aux illusions de la métaphysique et de la religion. De plus, à l'encontre des historiens comme Strauss, dans *Humain, trop humain,* la philosophie « historique » de Nietzsche est sans doute « rationnelle », même si elle n'est pas « rationaliste ». C'est toujours la *méthode rationnelle* qu'il revendique en héritage et non les *doctrines rationalistes* : « à tout prendre, les méthodes scientifiques sont un aboutissement de la science au moins aussi important que n'importe quel autre de ses résultats » (HTH, I, IX, § 635, p. 303). Les doctrines rationalistes généralisent indûment quelques résultats, propriétés obtenues grâce à l'usage de ces méthodes, en en faisant le tout du réel, ce qui est du dogmatisme : « ce que l'on découvre de plus précieux est toujours ce que l'on découvre en dernier : mais les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes* » (AC, § 13, p. 170). Disposant des démarches d'explication rationnelles empruntées aux sciences « neuves » des phénomènes de formation, il s'agira de montrer « méthodiquement » d'abord comment le rationnel peut *dériver* de l'irrationnel, le moral de l'extra-moral, ensuite comment ce rationnel ou ce moral peut devenir une « fiction » voire une illusion « métaphysique » ou une « mystification » éthique.

5 Nietzsche s'attaque en particulier, dans ce livre, à trois *illusions historiques* majeures et le plus souvent solidaires : Dieu (illusion religieuse) ; la raison absolue (illusion métaphysique) ; la responsabilité et la liberté (illusions morales). Anti-rationaliste, d'abord, la méthode historique de Nietzsche montrera dans tout être, tout phénomène, le résultat d'un devenir, d'une *formation,* qui ne va jamais sans *transformation* ni *déformation.* Parce qu'il est « libéré » des illusions religieuses,

métaphysiques et morales, « l'esprit libre », auto-appelation désormais favorite de Nietzsche, montre le caractère « humain, trop humain », c'est-à-dire perspectiviste, excessivement anthropocentré, irrationnel ou passionnel, de valeurs illusoirement projetées en Dieu, dans la raison pure ou dans la liberté morale intelligible. Cette histoire met en œuvre une intention de « justice » vis-à-vis du passé, vertu de justice que Nietzsche établissait à distance de toute vérité au sens de l'exactitude neutre et purement factuelle dans les *Considérations inactuelles.*

6 Nietzsche perçoit bien, d'abord, la *relativité* des valeurs religieuses, métaphysiques et morales et commence à en assigner l'origine à certains *types* de sociétés *humaines* : aristocrates ou serviles, « vitalement » fortes ou faibles, selon une « *double préhistoire du sentiment moral* » (HTH, II, § 45, pp. 58-59). Il envisage, ensuite, que religion et métaphysique aient eu pour fonction de justifier en définitive telle ou telle morale du passé ou du présent, et même que la philosophie puisse servir de « *relais de la religion* » (HTH, I, I, § 27, p. 43) dans cette entreprise de légitimation antérieure à « la vision scientifique des choses » (*Ibidem*). Mais « …les besoins que la religion a satisfaits et que la philosophie est maintenant amenée à satisfaire ne sont pas immuables ; on peut et les *affaiblir* et les *détruire* »(Ibidem, p. 44). Enfin, Nietzsche considère que l'art lui-même puisse, pour un temps, se substituer à une fondation métaphysique, en fournissant aux hommes la conscience qu'il ne s'agissait avec ces supposés « absolus » prétendus que de *fictions* qui ne doivent plus engendrer d'*illusions* : « il est plus facile de passer ensuite de l'art à une science philosophique réellement libératrice » (*Ibidem,* p. 44). Que les valeurs en général soient *utiles* à la conservation et au développement de la vie et de l'éthique de certains groupes, cela permet déjà à Nietzsche d'envisager une genèse précise des illusions métaphysiques. Celle de la « liberté intelligible », fondement d'une supposée autonomie morale de l'homme, est d'une importance telle qu'il convient de l'analyser avec toute la précision requise, et ce d'autant que Nietzsche en reprendra le motif jusque dans *La généalogie de la morale.*

2. La fable de la liberté intelligible

7 Nietzsche s'empare de « la fable de la liberté intelligible » (HTH, I, I, § 39, pp. 54-56) dont il va montrer par une analyse rigoureuse qu'elle est à l'origine du sentiment du regret « moral » et du « remords ». Loin d'être un sentiment immédiat et moins encore découlant du respect pour la loi *a priori* de la raison pratique (Kant), le regret est un sentiment *formé* à partir d'une « rationalisation » métaphysique *a posteriori* de l'action morale. La première donnée de l'expérience morale a toujours été, dans l'histoire humaine, l'évaluation des actions en fonction de « leurs conséquences utiles ou nuisibles » (HTH, I, *Ibidem*). Cette utilité est relative aux communautés, plus précisément au maintien et au développement de leur vie : « la moralité » (*die Sittlichkeit*) n'est donc à l'origine que la conformité aux « mœurs » (*Sitten*) collectives qui assurent le maintien d'une communauté : « la moralité… n'est justement que la sensibilité à cette somme de coutumes sous la contrainte desquelles on vit et a été élevé, non pas en qualité d'individu, mais bien de membre d'une totalité… » (HTH, II, 1, § 89, p. 46). Nietzsche n'utilise pas ici le terme de *Sittlichkeit* dans le sens étroitement et techniquement hégélien en l'opposant systématiquement à *Moralität,* comme le fait Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit* où il distingue la *Sittlichkeit* en tant que morale « objective », sociale, politique, de la *Moralität,* envisagée comme cette morale « subjective » et personnelle du respect de la loi, telle que l'a thématisée Kant. Le concept nietzschéen de la *Sittlichkeit* renvoie à des formes de comportements primitifs pré-réfléchis pour la plupart. Cependant, du point de vue de leur *Sittlichkeit,* les communautés apparaissent déjà comme divisées et « le concept de bien et de mal a une double préhistoire » (HTH, I, § 45, p. 58) : les unes développent une vie aristocratique par laquelle les individus assument la maîtrise d'eux-mêmes et

de ceux qui leur sont inférieurs. Les valeurs, notamment morales, sont donc affirmées, de façon forte, comme relatives aux hommes qui les posent à partir de leur *nature* et il s'agit le plus souvent, pour ces *natures fortes,* de cruauté, de violence, de vengeance individuelle (« rendre coup pour coup » (*Ibidem*)), et de mensonge.

8 Les individus des autres sociétés – qui ne constituent que difficilement des « communautés », « … si ce n'est sous la plus grossière des formes » (*Ibidem,* p. 59) – n'assument ni ce *relativisme* ni ce *naturalisme.* C'est là un signe de faiblesse physio-psychologique : incapables de vivre autrement que dans la méfiance réciproque les uns vis-à-vis des autres, ignorant à l'origine « tout sentiment de solidarité » (*Ibidem,* p. 58), ces « mauvais » *ne peuvent que projeter initialement en dehors d'eux le fondement du bien et du devoir de s'unir.* Dès lors, ils en font un absolu méta-naturel. Au lieu de relativiser et de naturaliser la valeur morale des actions, « l'on s'imagine que la qualité de "bonnes" ou de "mauvaises" est inhérente aux actions en soi, indépendamment de leurs conséquences » (HTH, I, I, § 39, p. 54). Nietzsche présente indéniablement ici la première esquisse de ce qui deviendra dans le contexte de la maturité généalogique la différence entre « morale des maîtres » et « morale des esclaves » (PBM, IX, § 260 et GM, I, §§ 4-5). Répétons cependant qu'il n'a pas encore formé le concept de la volonté de puissance et de sa dualité « typologique » qui rendra généalogiquement raison de « la logique » des relations entre ces types d'individualités et de communautés.

9 De par la faiblesse qui les contraint à poser en un absolu extérieur l'origine des valeurs moralement positives (unité, solidarité, dévouement, *etc*) les individus « des races et des castes » (HTH, I, § 5, p. 58) dominées vont tendre à poser ces valeurs dans l'*en-soi.* Considérer les actions comme bonnes ou mauvaises en soi, c'est postuler qu'elles ont une valeur *universelle* et que cette valeur ne dépend pas de la *nature* toujours particulière de la volonté simplement humaine qui les pose. Tel est le point de départ de la falsification et de la mystification qui engendreront la « fable de la liberté intelligible ».

10 Cette première métamorphose s'empare de l'illusion qui guette tout langage : celui d'*attribuer* au sujet « en soi » les qualités ou « propriétés » qui ne sont, à vrai dire, que des prédicats commodes du discours renvoyant aux apparences au-delà desquelles nous projetons fictivement un « sujet ». Sans doute est-il nécessaire, pour vivre et communiquer, de *faire comme si* les qualités renvoyaient à un sujet distinct. Mais l'esprit libre, c'est-à-dire lucide, ne transformera pas cette fiction utile en illusion, objet de croyance.

11 De cette qualification en soi des actes, on passe aisément à la qualification des « motifs eux-mêmes » pour les individus agissants. On a donc ici un dépassement métaphysique du phénomène : le phénomène moral est l'expression d'un *en-soi* ou d'un *absolu* qui est celui du « caractère intelligible » d'un homme. Cependant, un tel dépassement métaphysique est encore insuffisant pour justifier le sentiment moral du regret : l'homme n'a encore aucune raison de regretter ses actions puisque ces dernières sont nécessaires à la manière d'une nature, même si cette nature est désormais une nature *intelligible* et non plus *sensible.* Pour que le sentiment du regret, et avec lui le jugement qui culpabilise ou loue moralement le sujet, soient justifiés, il faut que le sujet soit *responsable* de son caractère intelligible : « une liberté, donc, d'*être* tel ou tel, non pas d'*agir* de telle ou telle façon » (HTH, I, I, § 39, p. 55). Nietzsche se réfère aux termes classiques de l'alternative tranchée par Schopenhauer : « je me suis borné à intervertir les places : la liberté a été transportée dans l'*esse* et la nécessité a été limitée à l'*operari* »[3].

12 Tel est le « paralogisme » formé par Kant, puis Schopenhauer : le libre choix de l'être, du caractère intelligible, dont découlent alors nécessairement les actions exprimant dans le temps ce caractère, librement choisi en dehors du temps. Dès lors, non seulement le regret s'explique, mais il peut faire l'objet d'une formation pratique, c'est-à-dire d'une éducation, ce « dressage (*Züchtung*) » qui est un moyen d'inculquer la moralité des mœurs. « Tu dois regretter tes mauvaises actions, car elles ont été l'objet d'un libre choix, c'est-à-dire d'un choix indépendant de ta nature et dont ta nature dépend… », ainsi pourrait s'exprimer l'éducateur moral. « Ainsi donc, c'est parce que l'homme se croit libre et non parce qu'il l'est, qu'il éprouve repentir et remords » (HTH, I, I, § 39, p. 55). Aussi n'est-ce pas l'action (*operari*) qui fait l'être (*esse*), c'est l'être, librement choisi, qui fait l'action. La caractéristique de la morale des esclaves, le méta-naturalisme, ou la méta-physique, s'engendre donc ici : une liberté méta-naturelle est responsable du choix du caractère naturel. Toutes les illusions sont alors permises : responsabiliser le libre choix, culpabiliser le méchant, solliciter le repentir et la « conversion » morale.

13 En « esprit libre », Nietzsche acquiesce au relativisme et au naturalisme des morales « fortes ». Ce regret, souligne-t-il d'abord, est une chose dont on peut se déshabituer, « …il ne se trouve pas chez beaucoup d'hommes à l'occasion d'actes à propos desquels beaucoup d'autres l'éprouvent » (HTH, *Ibidem*). Exemple : regrettables pour les uns, la cruauté et le mensonge sont sources de contentement, voire d'éloge collectif au sein de la communauté pour les autres. Le regret est « … une chose très variable, liée à l'évolution des mœurs et de la civilisation » (HTH., *Ibidem*). Ensuite, la nature empirique ou physiologique est ce qui détermine *nécessairement* les actes : « personne n'est responsable de ses actes, personne ne l'est de son être ; juger est synonyme d'être injuste » (HTH, *Ibidem,* p. 56). L'irresponsabilité est une amère vérité que les sciences de l'histoire donnent à assimiler à l'homme pénétré de la morale chrétienne, louant le martyr, blâmant le pêcheur. Ce n'est pas nous qui nous décidons pour le motif le plus puissant, « c'est le motif le plus puissant qui décide de nous » (HTH, II, § 107, « Irresponsabilité et innocence », p. 89). Viendra donc à être affirmé que, si « tout est nécessité » (HTH, *Ibidem,* § 107, p. 90), « tout est innocence » (*Ibidem*), car si nul ne peut être dit coupable, nul – cohérence oblige – ne peut être dit « louable » de ses actes. « Tout est innocence » dans le développement temporel de la vie morale, telle est la conclusion qui s'impose. Mais si le philosophe s'interdit tout jugement de moralité, il ne s'interdit pas pour autant tout jugement normatif : il peut apprécier, en connaissance de cause, la plus ou moins grande conformité des actes d'un individu à son « modèle » de morale, celui de ses « mœurs ». Ce jugement n'est pas sans analogie avec celui d'un connaisseur en matière d'art : « comme il aime l'œuvre d'art réussie, mais sans la louer, car elle n'y est elle-même pour rien » (HTH, § 107, p. 88), ainsi devra-t-il considérer une plante ou une action humaine. Ce jugement relève, non de la moralité, mais de la probité (« notre bon goût » et « notre probité » seront associés dans *Le gai savoir,* par exemple, en GS, IV, § 335, p. 214). Cette « probité » est la vertu théorique de l'esprit libre ; elle consiste dans le courage de reconnaître les illusions et les apparences de l'esprit de la moralité, de même qu'à construire la *genèse* de ces illusions en montrant qu'elles sont un produit *nécessaire* à la vie de cet esprit. Ainsi qu'un philologue dont la probité est la vertu, l'historien de la moralité s'efforce – sans projection de sa part – de dégager les conditions nécessaires de production du sens d'un texte, celui de la morale. À ce courage du dévoilement et de l'éclaircissement ou à « la proposition claire comme le jour et son soleil » (HTH, I, § 39, p. 56) selon laquelle « la liberté intelligible est une fable », la plupart des hommes préfère « …l'ombre et le mensonge – par peur des conséquences » (HTH., *Ibidem*). Par ces métaphores de l'ombre et du soleil, fréquentes chez Nietzsche, nous sommes menés à expliquer comment l'éclairage projeté sur l'histoire des mœurs s'approfondit dans *Aurore* en référence aux *Lumières.*

3. Aurore : éclairer l'histoire des mœurs et de la morale

> « La morale,…véritable *Circé des philosophes.* »
> (A, Avant-Propos, p. 15)

14 *Aurore* (1881) est, en effet, un titre « éclairant ». Il s'agit de l'orée d'un jour nouveau, jetant sa clarté sur l'histoire de la morale. À l'obscurité dans laquelle baignait jusqu'alors les origines de cette dernière, va succéder une éclaircie, et même un éclaircissement : « je commençai à examiner et à saper une vieille *confiance…* notre *confiance en la morale* » (A, Avant-propos, 1886, p. 14). On est sans doute tenté, sur la base de la « philosophie historique » d'*Humain trop humain,* déjà dédié à Voltaire, de voir en *Aurore.* le moment *Aufklärer* de la pensée de Nietzsche. Il est vrai qu'*Aurore* va plus loin que le précédent livre dans l'analyse critique de la morale en ce sens. Le premier ouvrage n'envisageait pas les implications *pratiques* d'une histoire naturelle de la morale, ce qu'ambitionne le second, dans la perspective d'une reprise des *Lumières.* Il ne s'agit plus d'analyser les origines du phénomène moral en pur « théoricien » sans perspective d'action définie. Il s'agit à présent d'éclairer l'homme sur son origine – « ces lumières, nous devons les faire progresser » (A, III, § 197, p. 151) – afin qu'il puisse prendre *pratiquement* en main son destin.

15 Cependant, les *Lumières* du dix-huitième siècle, à travers la démystifiante clarté que leur faculté favorite, l'*entendement,* a jetée sur l'origine de la religion, de la morale et du pouvoir politique, ont été mises au service d'un *autre* but. Il s'agissait finalement d'assurer l'autonomie absolue – quoique finie – de la *raison* pratique dans ces trois domaines. Le déisme sentimental de Rousseau, la moralité kantienne, le républicanisme fichtéen, successivement, montrent que, pour les *Lumières,* le travail de l'entendement réfléchissant s'est trouvé subordonné à la raison pratique et à ses Idées « inconditionnées ». Là est le lieu du divorce assumé par Nietzsche vis-à-vis de l'utilisation des *Lumières,* à propos, justement, des « pensées sur les préjugés moraux », sous-titre de son livre. Il faut regretter que les *Lumières* aient été associées à « …un ensemble de traits quasi déments, histrioniques, bestialement cruels, voluptueux, et surtout d'une sentimentalité toujours prête à se griser d'elle-même, qui constituent le fonds proprement *révolutionnaire* et qui, avant la Révolution, s'étaient incarnés dans la personne et le génie de Rousseau » (HTH, II, VSO, § 221, p. 253). Nietzsche envisage donc de reprendre le travail critique de ces *Lumières* par delà leur asservissement brutal et discontinu à ce nouveau conformisme que constituent les États républicains post-révolutionnaires, « …de *continuer* ensuite l'œuvre des *Lumières, pour elle-même,* et d'étouffer en germe la Révolution, après coup, de faire qu'elle n'ait pas été » (HTH, II, VSO, § 221, *Ibidem*). *Aurore,* dans une analyse qui complète celle des *Lumières* que nous venons de citer dans *Humain, trop humain* (A, III, § 197, « L'hostilité des Allemands contre l'ère des Lumières », pp. 150-152) mentionnera trois nouveaux obstacles à la poursuite du travail critique des *Lumières.* Ces obstacles tiennent davantage cette fois à l'esprit des « philosophes allemands » qu'à l'esprit révolutionnaire passionné d'autonomie pratique des philosophes français, seul mentionné dans *Humain, trop humain.*

16 Le premier obstacle réside en ce que, de Wolff à Hegel, la philosophie spéculative allemande a abandonné la perspective critique pour s'assoupir à nouveau dans le dogmatisme qui préfère « l'analyse des concepts » à « l'explication des faits » : « ils sont revenus au premier et au plus ancien degré de la spéculation, car ils ont trouvé leur satisfaction dans des concepts et non dans des explications, comme les penseurs des époques rêveuses » (*Ibidem,* p. 150). En second lieu, avec les romantiques cette fois, le culte spirituel et sentimental d'un passé chrétien « …tendit à remettre en honneur les sentiments primitifs les plus antiques » (*Ibidem*), ce qui constituait un frein à

l'instauration « …des buts futurs et novateurs » (A, *Ibidem,* p. 151), tels ceux que la reprise de l'analyse critique des *Lumières* définira comme une nouvelle forme d'*individualisme.* Enfin, les penseurs allemands envisagèrent « …comme Goethe et Schopenhauer, de rétablir l'idée d'une nature divinisée ou satanisée… » (*Ibidem,* p. 151), au plus loin de cette nature *désacralisée* que le nouvel esprit critique doit envisager lucidement. Retour du dogmatisme, renaissance de la réaction passéiste, réveil du panthéisme magique, tels sont les trois obstacles obscurantistes dressés par la philosophie allemande du dix-neuvième siècle dont doit triompher la poursuite de l'entreprise des *Lumières* menée dans *Aurore.* Pourtant, c'est d'abord à la soumission servile des *Lumières* à l'autonomie absolue de la raison pratique dans les domaines moraux et politiques pratiquée par les philosophes du dix-huitième qu'il s'agit de s'en prendre.

17 Loin de préparer l'instauration d'une autonomie de la raison pratique, l'enquête nietzschéenne sur l'origine des autorités éthicopolitiques entend dénoncer comme encore mystifiant un tel projet d'autonomie rationnelle. Faire œuvre d'entendement analytique et critique, soit. Faire servir cette œuvre à une fin que Nietzsche n'hésite pas davantage à nommer lui-même, en donnant un autre sens à l'expression, « …le caractère impératif de la raison » (A, V, § 453, p. 241), soit encore. Mais cette nouvelle fin de la rationalité impérative – de caractère *théorique et critique* – ne devra pas déceler moins d'illusion dans l'immanence de la raison *pratique* absolue des modernes que dans la transcendance de l'autorité divine infinie, légitimement contestée par eux chez les anciens. L'impératif de la raison historienne, cette raison qui éclaire crûment les provenances axiologiques, lui impose de sonder les « fondations » prétendument solides des sentiments et des jugements moraux de l'éthique moderne, en d'autres termes : l'autonomie pratique de la volonté humaine. Ce travail d'excavation théorique aura pour effet continu un travail de sape pratique, ébranlant peu à peu la conviction morale du sujet agissant : « …leur édifice est irréparable : leur caractère impératif doit s'affaiblir de jour en jour, dans la mesure, du moins, où ne s'affaiblit pas le caractère impératif de la raison ! » (A, *Ibidem*). Avoir décelé, derrière les autorités transcendantes imaginées comme infinies, l'activité propre d'individus finis, sans doute. Avoir montré à ces derniers la possibilité, désormais réappropriée, de réactiver sans projection aliénante une telle activité, sans doute encore. Mais la généalogie naissante se sépare de l'*Aufklärung* lorsqu'il s'agit de définir précisément *le contenu* réapproprié de cette auto-activité finie.

18 Tandis que, selon l'*Aufklärung,* il ne saurait s'agir que de la raison pratique sous des formes prétendument *universelles* et *pacifiées,* il s'agit plutôt, selon Nietzsche, de la créativité *singulière* et *violente* des passions, cette mine pulsionnelle dégagée à ciel ouvert dont « …notre théorie de la société et de la solitude » (A, § 453, p. 241), devenue « assez sûre(s) d'elle(s) », tirera « …les premières pierres des idéaux nouveaux (sinon ces idéaux nouveaux eux-mêmes) ». Le lien entre les nouveaux idéaux pratiques et le nouvel idéal théorique de la raison généalogique est ici clairement indiqué : les pierres d'attente de l'édifice posées par le philosophe permettront à de nouvelles volontés pratiques de s'instituer conformément à ce qu'elles sont, si tant est qu'il s'agit de « devenir ce que l'on est ». Ainsi, pendant cet « interrègne moral… nous vivons une existence *préliminaire* ou *retardataire* selon notre goût et nos dons » (*Ibidem*). Nietzsche entend que, selon que nous sommes disposés à envisager une morale de la *singularité* s'inscrivant dans une *éthique* aristocratique ou une morale de l'*universalité* sise dans l'éthique de la raison pratique autonome, nous aurons soit une vie *préliminaire* aux nouveaux idéaux soit une vie *retardataire,* dans des idéaux rationalistes pratiques plus ou moins désuets. Et ici, la divergence entre hétéronomie théologique et autonomie anthropologique, dans les anciens bâtiments éthiques, est bien moins importante que ne l'est l'accord sur une « fondation » rationaliste de l'édifice moral.

19 Dans *Aurore,* Nietzsche envisage d'ailleurs parfois avec plus de précision les « scènes d'un avenir possible », (A, III, § 187, p. 141) au sein d'« une législation de l'avenir, fondée sur la pensée : « je me plie seulement à la loi que j'ai promulguée moi-même, dans les petites et les grandes choses » (*Ibidem*). Ce qui convaincrait, s'il en était encore besoin, que toute *éthique,* au sens d'une « morale communautaire », même si non « grégaire », ne peut être exclue par la morale singulière de l'avenir. Dans sa communauté politique, un individu dont la loi est *l'expression de soi,* ne saurait, lorsqu'il l'a transgresse, qu'*exprimer cette transgression même,* et par conséquent, authencité ou *sincérité avec soi-même* oblige, que « se dénoncer lui-même » (*Ibidem*). Étant jusqu'au bout le législateur de lui-même, il ne saurait admettre qu'*un Autre* (un juge extérieur, un tiers, un Dieu ou une quelconque conscience morale) le condamne et le punisse, c'est-à-dire achève *son* œuvre de législateur. Seul le législateur peut *se* punir en accord avec lui-même, en achevant ainsi sa législation *de soi-même,* en l'occurrence par un châtiment sur soi-même. Tel serait cet État « …où il se dicte lui-même publiquement sa punition dans le sentiment orgueilleux qu'il honore ainsi la loi qu'il a faite lui-même, qu'il exerce sa puissance en se punissant, la puissance du législateur » (*Ibidem*)[4]. Encore s'agit-il là, de façon non-dogmatique, d'envisager une « possibilité » d'avenir.

20 L'analyse critique de la moralité préparant méthodologiquement une telle assomption de soi procède d'un soupçon « impérativement » rationnel : « nier la moralité (*die Sittlichkeit leugnen*) » (A, II, § 103, p. 83). Encore faut-il s'entendre, car « …il y a deux façons de nier la moralité » (A, *Ibidem*). L'une est devenue un art, avec La Rochefoucauld, auteur qui a montré la voie à de nombreux philosophes des *Lumières* par son souci de démasquer les apparences de moralité recouvrant des mobiles bassement égoïstes. L'autre est celle revendiquée par Nietzsche, une négation des *fondements* de la moralité que La Rochefoucauld et ses suiveurs éclairés, jusqu'à Paul Rée inclus, se sont bien gardés de pratiquer. Le premier point de vue consiste à nier que les motifs moraux invoqués soient ceux qui ont effectivement poussé les individus à agir, de sorte qu'ainsi l'on dupe les autres, ou, à tout le moins, soi-même, lorsque la sincérité envers autrui ne peut être mise en cause. « Et cela peut-être surtout, ajoute Nietzsche, chez les gens les plus renommés, précisément pour leur vertu » (A, II, § 103, p. 83). Ce point de vue se retrouve chez Paul Rée, auteur des « Observations psychologiques » (1875), puis « De l'origine des sentiments moraux » (1877). Nietzsche avait cité avec approbation, dans *Humain trop humain,* l'auteur des *Sentences et maximes morales* : « ce que le monde nomme vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut » (HTH, I, § 36, p. 51). De même il avait loué son ami P. Rée, « l'un des penseurs les plus hardis et les plus froids » (*Ibidem,* § 37, p. 53), pour avoir affirmé que « l'homme moral n'est pas plus près du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique »[5], dans la mesure où l'un comme l'autre, l'homme moral, civilisé par ses mœurs, et l'homme physique, encore proche de la nature, sont mus par les mêmes passions, en définitive *non morales* au sens de la moralité métaphysique, relevant du « monde intelligible » selon Platon et Kant. Dans *Aurore,* en revanche, Nietzsche revendique une seconde manière de nier la moralité, comme étant sienne : « tel est *mon* point de vue… » (A, II, § 103, p. 83). Tandis, en effet, que la première manière de nier ne nie pas la valeur des *principes* de la moralité, sous l'aspect, notamment de l'autonomie de la raison pratique, mais n'en nie que l'*application* effective au plan des mobiles réels de l'action, la manière nietzschéenne, en cela déjà généalogique, nie *la vérité de tels principes moraux eux-mêmes,* en laquelle croyaient La Rochefoucauld, Chamfort, ou P. Rée. On voit par exemple que la critique du « valet de chambre de la moralité » ne mènerait pas Hegel, à une dissolution prénietzschéenne des principes de la moralité. C'est, au contraire, la vérité de ces principes que nie franchement la philosophie de Nietzsche : « ce sont des *erreurs,* fondements de tout jugement éthique » (A, *Ibidem*). Ces erreurs,

culminant dans le postulat de « la liberté intelligible » analysé plus haut, ont pour nom : responsabilité, culpabilité et autonomie de la raison pratique. La négation de la moralité a ici le sens d'une négation de la vérité des principes de la moralité, négation opérée à la façon dont une science nie la vérité de ses antécédents mythiques, à la façon par exemple dont l'astronomie nie l'astrologie, ou la chimie l'alchimie.

21 *Histoire de la moralité des mœurs.* – Il est important de souligner que Nietzsche ne définit jamais la *Sittlichkeit der Sitten* par son *contenu,* qui peut relever tant d'une morale aristocratique des « maîtres » que d'une morale grégaire des « esclaves ». C'est par sa *forme* et par la façon dont elle est vécue que se définit une *moralité des mœurs.* Aussi les exemples de *contenus axiologiques* illustrant cette moralité sont empruntés à dessein à des systèmes de valeurs complètement opposés : « avoir de la morale, des mœurs, une éthique, cela signifie obéir à une loi ou à une tradition fondées en ancienneté ». Quant au contenu de ces mœurs, ce peut être par exemple : exercer la vengeance « …quand exercer la vengeance entre, comme chez les Grecs anciens, dans les bonnes mœurs » (HTH, I, § 96, « Morale et moral », p. 79) ; mais ce peut être, à l'inverse, ne pas se venger, ne pas se faire justice soi-même, ce qui est devenu une habitude morale relevant de nouvelles mœurs : « …si bien qu'actuellement le mot "méchant" nous fait avant tout penser à un dommage volontairement infligé au prochain » (*Ibidem,* § 96, p. 80). De sorte que, conclut Nietzsche, ce n'est pas entre « égoïste » et « altruiste » que passe l'opposition fondamentale la plus générale pour la moralité des mœurs, mais « …entre l'attachement à une tradition, une loi, et l'acte de s'en détacher » (HTH, *Ibidem*).

22 Après avoir montré en quoi la conduite conforme à des habitudes morales collectives, quelles qu'elles soient, est source d'un plaisir propre fort intense (*Ibidem,* § 97 « Le plaisir dans la morale », et § 98, « plaisir et instinct social »), Nietzsche insiste sur la diminution progressive du sentiment de *contrainte* exercée par la collectivité, *via* les mœurs. Si la moralité est à l'origine, pure et dure contrainte du collectif, « …plus tard, elle devient coutume, plus tard encore libre obéissance, enfin quasiment instinct… » (HTH, *ibidem,* § 99, p. 83). Nietzsche esquisse ici le schème de l'acquisition des instincts moraux sur lequel il reviendra dans son œuvre généalogique *stricto sensu* lorsqu'il s'agira d'envisager un « nouveau dressage sélectif », et donc une nouvelle « moralité des mœurs » subordonnée cette fois à l'éthique du surhomme[6]. Le plaisir procuré par l'obéissance à la moralité des mœurs met en jeu deux affects puissants, la peur et la cruauté. La *peur,* tout d'abord, est un affect intense en lequel s'enracine toute morale « collective » : « être moral veut dire être extrêmement accessible à la peur ; la peur est la puissance qui assure l'existence de la communauté » (FP, A, 3 (119), p. 362). Sur le plan de la « connaissance », c'est la peur de l'inconnu, de l'imprévisible, de ce qui est *différent,* motivant l'adoption d'un langage commun permettant de prévoir certains effets. Nietzsche a même envisagé que les formes primitives de la religion reposaient sur le souci d'échapper à l'indétermination redoutable de la nature, en y projetant des divinités avec lesquelles l'on puisse dialoguer, comme on le fait avec ses semblables, dans une « communauté ». La solution : « …de même donc que l'homme agit sur l'homme, il agira sur n'importe quel esprit de la nature » (*Ibidem,* p. 97). De la même façon, sur le plan de l'action, c'est la peur d'affirmer nos valeurs singulières, et la crainte des réactions de rejet de la part d'autrui, qui nous font adopter les valeurs et les normes communes de la *Sittlichkeit,* tout en dissimulant nos différences d'évaluation. Cette dissimulation – le masque d'anonymat posé sur notre individualité –, « …qu'est-elle, sinon la dissimulation nécessaire aux hommes pour pouvoir vivre ensemble *sans* crainte ? » (FP, A, 3 (23) p. 358). Cependant, derrière la peur, l'inquiétude de perdre notre *puissance* menace. Si, pourtant, certains individus envisagent résolument de surmonter la peur de l'inconvenance et de l'anticonformisme, c'est que leur puissance d'auto-affirmation excède les

limites trop étroites de leur individualité. Il faut qu'ils s'affirment au dehors, quelque soit le prix à payer à la communauté : « voilà une moralité qui repose tout entière sur le *besoin de se distinguer* » (A, I, § 30, p. 37). Mais si ces personnalités « distinguées » veulent s'associer pour imposer aux « individus communs » leur domination, ils miseront aussi sur la peur des faibles pour leur imposer leur éthique.

23 Avec la peur, la *cruauté* est l'affect générateur des éthiques. D'un côté, le besoin de se distinguer en surmontant sa peur de l'autre, a pour envers le besoin de s'imposer cruellement à lui : « nous voulons que notre simple vue *fasse mal* à autrui » (*Ibidem,* p. 38). Ainsi « …la moralité de la distinction… (n'est) en fin de compte que le plaisir d'une cruauté raffinée » (*Ibidem*). Ce dont jouit celui qui aspire à se distinguer, précisera plus bas Nietzsche, « …c'est d'avoir laissé son *empreinte* sur l'âme d'autrui, d'en avoir modifié la forme et de l'avoir gouvernée à sa volonté » (A, II, § 113, p. 92). L'auteur d'*Aurore* anticipe ici sur le développement concernant « …une surabondance de force plastique, façonnante et régénératrice » (GM, I, § 10, p. 38) dont *La Généalogie* créditera les maîtres distingués et forts. D'un autre côté, *toute communauté éthique* impose à ses membres de la façon la plus cruelle l'obéissance aux mœurs quelques soient ses valeurs positives, celles de la « distinction » aristocratique ou celles de la « compassion » égalitariste. Dans cet aphorisme d'*Aurore,* Nietzsche introduit explicitement le mobile de la « puissance » et anticipe à nouveau la jouissance *ascétique* de « la torture de soi-même » telle que la décrira la seconde Dissertation de *La Généalogie* (GM, II, § 16) : « faire mal aux autres pour se faire ainsi mal à *soi-même,* pour triompher ainsi à nouveau de soi et de sa compassion et s'enivrer de la plus extrême puissance » (A, II, § 113, p. 93).

24 Comment se transforme historiquement « la moralité des mœurs » assise sur ces affects ? Trois traits définissent constamment la « moralité des mœurs ». Tout d'abord, elle est *collective* : c'est une manière sociale d'agir pour maintenir la *communauté.* Ensuite, elle est *contraignante,* « pressante » et « cruelle », même si cette contrainte communautaire, intériorisée, finit par passer pour un « instinct », une sorte de savoir-faire moral irréfléchi. Enfin, elle est *traditionnelle,* renvoyant à un passé dont la contrainte n'est plus celle d'un impératif hypothétique, conditionné par une quelconque utilité, mais bien, dit en termes ironiquement kantiens, catégorique : « qu'est-ce que la tradition ? une autorité supérieure à laquelle on obéit non parce qu'elle ordonne ce qui nous est *utile,* mais parce qu'elle *ordonne* » (A, I, § 9, p. 23).

25 C'est en rupture apparente avec ces caractères (communauté, coercition, tradition) que va être instaurée, dans la *seconde période* historique de la morale, la morale des « moralistes » (*Ibidem,* p. 24), tels que « Socrate » ou « tout chrétien », deux exemples donnés dans ce passage. Il est possible d'opposer la morale de ces « moralistes » à la « moralité des mœurs » par trois traits antithétiques des premiers. La morale des « moralistes » est d'abord *individuelle,* par là même non collective ; elle est, secondement, *autonome,* par là même non contraignante ; elle est, enfin, *suprahistorique,* par là même non traditionnelle. Individuelle, la morale des moralistes l'est au sens où, selon Socrate, sa fin dernière est le bonheur et la vertu *personnels* : « les moralistes prônent pour *l'individu* une morale de la maîtrise de soi et de l'abstinence où ils voient son *intérêt* le plus propre et la clef la plus personnelle de son bonheur… » (*Ibidem*). De même le chrétien était celui « … qui aspirait avant tout à son *propre* salut » (*Ibidem,* pp. 24-25). Par ce trait individualiste, les moralistes s'excluent de la communauté qui les considère au début comme scandaleusement immoraux et l'on ne s'étonnera guère que la communauté, en retour, les fasse le plus souvent périr, comme l'atteste le destin de Socrate, de Jésus et de ses premiers disciples. Il en va de même avec l'autonomie prônée tant par Socrate que par les chrétiens, Rousseau et Kant : c'est dans le

sanctuaire inviolable de sa conscience que l'individu moral décide dorénavant de la valeur de ce que les mœurs *le pressent* de vouloir. Ainsi que le notait déjà Nietzsche de l'individu moral dans *Humain trop humain,* « …au degré le plus élevé de moralité *que nous connaissions à ce jour,* il agit d'après son échelle *personnelle* des choses et des êtres, c'est lui-même qui, pour soi et pour les autres, décide de ce qui est honorable ou utile » (HTH, I, § 94, « Les trois phases historiques de la moralité », p. 78). Ceci ne signifie d'ailleurs pas qu'il rejette tous les *contenus* de la moralité des mœurs exerçant sur lui sa pression, mais que c'est lui, à partir de sa réflexion subjective, qui décide d'authentifier moralement les valeurs d'intérêt général en les faisant passer avant ses intérêts égoïstes. Alors, et dans l'hypothèse seulement où il sanctionne certaines valeurs collectives, « il vit et agit en individu collectif » (HTH, *Ibidem*), tandis qu'auparavant, pourrions-nous dire en forgeant la formule inverse, il vivait en « collectivité individuée ». Le troisième trait, la suprahistoricité de la moralité individuelle, est aussi jugé immoral par la moralité des mœurs : se couper de toute tradition historique afin d'évaluer les normes morales, c'est tendre à une *universalité* qui risque proprement de déraciner le sujet moral au point qu'il veuille élargir la communauté morale au-delà des frontières de son groupe.

26 De cela résulte un sentiment de culpabilisation de la moralité des mœurs vis-à-vis d'elle-même : les mœurs estiment qu'elles ont dû s'être relâchées pour que de telles attitudes moralistes soient possibles. Réciproquement, les nouveaux « moralistes » se sentent eux-mêmes coupables, au moins en un premier temps, d'avoir brisé la confiance naïve de leurs contemporains dans les mœurs. Face à cela, et pour échapper à ce sentiment de culpabilité doublement renforcé, que peut faire un nouveau moraliste *pour assurer le triomphe de la moralité individuelle, sinon la « faire passer » elle-même dans les mœurs* ? Ou bien la morale des moralistes s'éteint en refusant tout compromis avec les anciennes mœurs, ou bien, afin d'être adoptée, elle tolère de s'inscrire elle-même peu à peu dans les mœurs. Ainsi, la réflexion morale inaugurée par Socrate se banalisera peu à peu avec les stoïciens, si bien que Marc-Aurèle, empereur, contribuera à faire entrer dans de nouvelles mœurs l'idée du droit des hommes en tant qu'hommes et de la citoyenneté du monde, par exemple. La morale chrétienne s'est elle-même peu à peu instituée dans les « mœurs » d'un Église, afin d'être respectée au moins dans les formes par les États européens, accomplissant le geste que le Christ lui-même se refusa à accomplir.

27 La morale socratique d'abord, la morale chrétienne ensuite, se sont elles-mêmes instituées dans des mœurs, par où elles ont accompli ce qui, aux yeux de leurs fondateurs, se présentait comme « …tâche effrayante et d'un péril mortel ! » (A, I, § 9, p. 24). De façon générale, puisque, « … originellement tout était mœurs, (et) quiconque voulait s'élever au-dessus d'elles devait devenir législateur, guérisseur et en quelque sorte demi-dieu : c'est-à-dire qu'il devait *créer des mœurs* » (*Ibidem*). Il est clair que les moralistes des *Lumières,* tels Rousseau et Kant, s'inscrivent eux-mêmes dans ce qui n'est apparu jusqu'ici que comme *la deuxième phase de l'histoire de la morale.* La morale de l'autonomie personnelle a pénétré les mœurs de la moralité politique contemporaine. Kant s'était d'ailleurs trouvé, comme l'a bien vu Hegel, au confluent de deux courants : le courant allemand de la Réforme et le courant français de la révolution. Le principe de l'autonomie de la *raison pratique* aurait pu rester l'objet d'une critique de la part de la moralité des mœurs, condamnant son formalisme et son irréalisme, s'il n'avait peu à peu pénétré cette éthique *rationnelle* des mœurs dont Hegel vise à exposer le concept dans ses *Principes de la philosophie du droit.* Mais c'est cette forme contemporaine, et pour tout dire *mixte,* de « moralité des mœurs » qui va, paradoxalement, *socialiser* les droits de l'homme à son intériorité « inviolable », à sa « conscience personnelle » et qui va rendre *coutumières* les pratiques de la consultation des individus comme tels, entraînant le droit de rompre avec telle ou telle coutume, par ailleurs établie.

Cette forme n'est cependant pas la dernière pour Nietzsche. Nous pouvons plutôt envisager cette forme dite « mixte », lourde de tensions voire de contradictions potentielles, comme une transition vers *la troisième phase de l'histoire de la morale, celle de la morale de l'individualité singulière,* ou de *l'individu souverain,* si l'on accorde d'adopter anticipativement le vocabulaire de *La Généalogie.*

28 L'autonomisation de la raison pratique s'est donc incarnée et comme objectivée dans la moralité des mœurs post-rousseauiste dont elle a fait son instrument d'effectuation, mais sans parvenir à assumer la racine réelle de la pratique morale : les pulsions et les affects d'individus toujours irréductiblement singuliers. Or, ces individus sont typiquement différents : les uns, insuffisamment forts pour se vouloir comme *singuliers séparés,* ont cherché l'individualité de *l'indivision collective* dans la socialité grégaire des deux formes successives de « moralité des mœurs » ; tandis que les autres, assumant plus tardivement l'*autonomie de leur singularité distanciée,* pourront seuls mener à terme la troisième phase de l'histoire de la morale. Et, c'est à présent cette théorie des deux formes d'individuation, assise préalable de la troisième époque de la morale, que Nietzsche va devoir construire de façon plus définie. Elle est esquissée dans *Aurore,* lorsqu'il oppose son diagnostic sur « notre civilisation » à celui de Rousseau (A, III, § 163, *Contre Rousseau,* pp. 129-130). Rousseau, en moraliste, critiquait la civilisation favorisant l'hypocrisie des mœurs et partageait en somme les convictions pessimistes de La Rochefoucauld : « cette pitoyable civilisation est responsable de notre *mauvaise* moralité » (*Ibidem,* p. 129). Selon Nietzsche, renversant l'évaluation de Rousseau, c'étaient là des individus *forts* qui jouaient le jeu des *apparences* de la moralité, en donnant satisfaction de façon maîtrisée, puisque dissimulée, à des configurations pulsionnelles en réalité très différentes. Ironiquement, il souligne que la nouvelle « moralité des mœurs » s'est mise au service de la *bonne* moralité de Rousseau et Kant, de sorte que « …notre *bonne* moralité est responsable de ce caractère pitoyable de notre civilisation » (*Ibidem*). S'étant incorporée dans les institutions de la moralité des mœurs, les notions morales d'autonomie et d'universalité pures, issues de Rousseau et de Kant, ont débilité les corps et les âmes de *tous* les individus : « nos concepts débiles, efféminés et monstrueux du bien et du mal et leur empire démesuré et monstrueux sur le corps et l'âme ont fini par rendre débiles tous les corps et toutes les âmes » (*Ibidem,* p. 129). Il en découle que la plupart des individus séparés et distanciés, lointains en tant qu'« indépendants », ont succombé à la faiblesse dominant les mœurs qui a fini « …par briser les individus autonomes, indépendants et sans préjugés, piliers d'une civilisation *forte* » (*Ibidem,* pp. 129-130). Dans ce passage, tous les termes comptent : « autonomie » (en un sens évidemment non moraliste), « indépendance » (non vis-à-vis de la nature mais vis-à-vis des anciennes mœurs), « absence de préjugés » (c'est-à-dire de concepts et de jugements rousseauistes ou kantiens), « civilisation forte » (celle qui engendrerait une moralité des mœurs forte, implicitement opposée ici à la moralité des *faibles*). Nietzsche ajoute : « là où on rencontre aujourd'hui encore la *mauvaise* moralité, on peut contempler les vestiges de ces piliers » (*Ibidem*). Ainsi la « mauvaise moralité » au sens de Rousseau est bien le ferment de la « bonne moralité » selon Nietzsche, mais l'opposition repose en dernière analyse sur celle des types d'individus, « faibles » d'un côté, « forts » de l'autre. Quel sens exact faut-il alors donner à cette typologie et à ces termes ? Il y a ici l'esquisse encore imprécise des deux modes d'individuation morale que *Le gai savoir* va entreprendre de conceptualiser plus clairement.

Notes de bas de page

1. P. Wotling semble toutefois tendre à cette réduction en affirmant que chez Nietzsche, « … les analyses ne procèdent pas de manière linéaire, suivant un ordre des raisons rigoureusement

démonstratif » et que « ..l'on ne peut espérer en rendre compte en reconstruisant un ordre des raisons », in *Nietzsche et le problème de la civilisation,* Introduction, édition citée, p. 13 et p. 14.

2. Cette histoire des phénomènes moraux est pratiquée par Stuart Mill, Spencer, Darwin, et surtout Paul Rée, ami de Nietzsche, auteur de *L'origine des sentiments moraux* (1877) qui l'a manifestement sensibilisé à l'approche évolutionniste de la morale et dont il fait un éloge polémique dans la *Généalogie de la morale,* tout en notant l'importance rétrospective d'*Humain trop humain* (GM, Avant-Propos, § 4, pp. 218-219).

3. Schopenhauer, MVR, édition citée, p. 1042.

4. Il s'agit manifestement là d'un écho de la législation de l'Athènes antique où l'on laissait au coupable le soin de déterminer, non sa culpabilité certes, mais la nature de sa peine. On sait que Socrate refusa de choisir la modalité de sa peine, ce qui eût été reconnaître la légitimité de sa peine, ce qui entraîna sa condamnation à mort.

5. Le contexte de la phrase de Rée est explicitement évolutionniste : « ...depuis que Lamarck et Darwin ont écrit leurs œuvres, les phénomènes moraux peuvent, comme les phénomènes physiques, être ramenés à leurs causes naturelles : l'homme moral n'est pas plus proche du monde intelligible que l'homme physique », *De l'origine des sentiments moraux,* trad. M. F. Demet, Paris, PUF, 1982, Avant-propos, p. 72-73.

6. Cf. plus bas, Chapitre cinq, I.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 3. Le gai savoir de la morale

p. 51-76

TEXTE INTÉGRAL

« Quiconque voudrait faire désormais des questions morales une matière d'étude, s'ouvrirait un immense champ de travail. »
(*Le Gai savoir,* I, § 7)

1. Introduction. Les trois significations du gai savoir appliqué à la morale

1 Tandis qu'*Humain trop humain* (1878) et *Aurore* (1881) procédaient à une genèse des illusions morales qui pouvait encore sembler conformer sa méthode à celle des sciences génétiques contemporaines : biologie, histoire, philologie, *etc, Le gai savoir* (1882) met en question de façon radicale les *illusions de neutralité et d'universalité* sur lesquelles reposent ces sciences elles-mêmes. *Aurore,* certes, envisageait déjà, en une reprise et une radicalisation des *Lumières,* de faire servir la connaissance des origines à une nouvelle émancipation pratique de l'homme à l'égard des autorités morales traditionnelles, et c'était son avancée théorético-pratique vis-à-vis d'*Humain trop humain.* Mais le statut du *savoir* et du *savant* lui-même n'était pas l'objet d'un questionnement radicalement moral. Un pas est au contraire à présent accompli vers la dissociation entre une simple science génétique – dont le sujet est encore neutre, ne prenant pas « parti » pour son objet – et une science véritablement généalogique dont le « gai savant » sympathise lui-même avec certaines des configurations pulsionnelles qu'il met au jour. Mais cette mise en question de la « science » (*Wissenschaft*) ne fait que poursuivre et radicaliser le soupçon relatif aux diverses « provenances » des valeurs, exercé à l'encontre de la religion, de la métaphysique et de la morale. Pas plus qu'il n'y a de morale universelle ou métaphysique, il n'y a de science universelle et fondée sur l'intelligible. En bref, le procès de relativisation et de physicalisation doit concerner la *pratique* de la science au premier chef. Il pouvait sembler jusqu'à présent, en effet, que la science échappait au procès généalogique en vertu de ses prétendues universalité et objectivité, qu'elle exigeait absolument un « sujet » neutre, un « esprit scientifique » identique à soi et « dépassant » vraiment les faits qui sont l'objet de sa connaissance. Mais ainsi comprise la science serait l'ultime succédané de l'illusion métaphysique, et c'est en ce sens aussi qu'il faut naturaliser la morale de la science.

2 Ainsi, Nietzsche divisera impitoyablement la science en une science des « faibles » – une science apparemment « neutre » et « universelle » – et une science des « forts », « la gaie science » (*die fröhliche Wissenschaft*). La science « neutre » est en réalité une science « triste », celle d'individus qui renoncent à leur singularité en faveur de lois générales, supposées déterminer en dernière instance leurs pensées et leurs actes. Bien que Nietzsche n'en use pas lui-même ici – il parlera pourtant plus tard d'« un regard triste (*ein traurig Blick*) » de la science moderne nihiliste (GM, III, § 26, p. 342) – il peut être utile de forger l'expression de « triste savoir » en opposition à celle de « gai savoir » qui donne son titre et sa teneur à l'ouvrage. Le savoir universel et légal de lois censées déterminer tant notre connaissance que nos actions est en effet faussement neutre et indifférent. Il dissimule mal une tristesse née de l'impuissance où est l'individu de s'exprimer comme singularité et de l'envie refoulée qu'il éprouve au contact des individus ayant la force de s'approprier personnellement leur savoir théorique et leur savoir pratique d'eux-mêmes. Les héros du « triste savoir » sont en vérité parents de ces « hommes sublimes » que le *Zarathoustra* décrira

ainsi : « encore n'avait appris le rire ni la beauté. Sombre, du bois de la connaissance s'en revenait le chasseur » (APZ, « Des sublimes », OC, p. 136). Ce chasseur s'est affronté aux « fauves indomptés », aux réalités effectives, toujours singulières et imprévisibles : « sa connaissance encore n'a point appris l'art de sourire et d'être sans jalousie » (*Ibidem,* p. 137).

3 Nietzsche a explicitement établi un rapport d'analogie entre le gai savoir philosophique, en tant que sagesse théorique et pratique, et – sous-titre du livre – la *gaya scienza* provençale, cette culture qui fait « …l'unité du *troubadour,* du *chevalier,* et de l'*esprit fort* » (EH, « Le gai savoir », p. 305) : poétiquement inventif, noblement combatif, libre et audacieux d'esprit. Le savoir que nous avons nommé « triste » est tout le contraire sous chacun de ces aspects : stérilement reproductif, vulgairement pacifique, spirituellement affaibli par les évidences communes.

4 Le pas théorique décisif qu'accomplit le *Gai savoir* est ainsi la problématisation morale du concept d'*individu,* dont la solution va déboucher sur la théorie de la *double individuation.* On peut distinguer dans l'ouvrage trois grandes étapes faisant progresser le questionnement envisagé de ce point de vue : d'abord l'interprétation de l'ambiguïté fondamentale de la « conservation de l'espèce », dans les premiers paragraphes du Livre I qu'il convient de compléter par le § 354 du Livre Cinq sur « le génie de l'espèce » ; ensuite, l'échantillon analysé d'une « conservation » morale commune de l'espèce à laquelle on substitue gaiement une morale « physique » de la création (le § 335 du Livre Quatre : *Vive la physique* !) ; enfin, la mise en place de la théorie des deux modes d'individuation « souffrante », le *dividuum* et l'*individuum,* qui forme le sous-bassement de la critique précédente, dans le long § 370 du Livre Cinq, intitulé *Qu'est-ce que le romantisme* ?

2. Contre « Les doctrinaires du but de l'existence » : que signifie « conserver l'espèce » ?

> « Mon idée : les buts font défaut et ces buts doivent être des individus. »
> (FP, XII, 7 (6), p. 275)

5 Pour Nietzsche, il n'y a d'« effectivement réel (*wirklich*) », c'est-à-dire d'« agissant (*wirksam*) » que l'individu *singulier,* non une forme ou une essence et encore moins un vouloir-vivre universel. Comme l'avait fait Hegel, Schopenhauer[1], que Nietzsche cite avec approbation en référence à Héraclite, note que l'allemand *wirklich* signifie ce qui dans la matière est *agissant* plus nettement que *real,* signifiant seulement « ce qui est là, dans l'espace » : « c'est donc avec une singulière précision qu'on désigne en allemand l'ensemble des choses matérielles par le mot *Wirklichkeit* (de *wirken,* agir) terme beaucoup plus expressif que celui de *Realität* » (« La philosophie à l'époque tragique des Grecs », § 5, FP, I **, p. 230)[2]. Que l'individu singulier soit seul effectif ou agissant, c'est là un principe que Nietzsche oppose au principe métaphysiquement actif de la forme universelle chez Platon et Aristote et encore chez Hegel, de même qu'il l'opposera à la métaphysique du vouloir de Schopenhauer. Si la vraie « réalité (*Realität*) » est « effectivité agissante (*Wirklichkeit*) », ce n'est pas l'en soi de l'Idée ou de la volonté qui en est l'*energeia* mais bien la volonté comme phénomène « sensible », ce dernier terme signifiant tout à la fois « énergique » au sens matériel et « herméneutique » au sens perspectiviste (être « sensible » à…). Cette ontologie de la singularité est solidaire d'une axiologie perspectiviste, pour laquelle l'individu n'existe que par l'acte de valorisation et d'évaluation dans lequel il projette activement ou réactivement le point de vue de *sa* volonté propre, en accord ou en conflit avec l'infinité des autres, en vertu du « …caractère perspectiviste de l'existence… » (GS, V, § 374, p. 270).

6 Ce nouveau principe d'individuation perspectiviste et active passe par l'assimilation critique de la doctrine schopenhauerienne de l'individuation qui creuse l'écart entre l'être-en-soi et l'apparence représentée. À un point tel que même le dualisme platonicien n'accédait pas à une telle distance tragique entre les deux, car il est encore métaphysiquement naïf, pour Schopenhauer, de penser que la matière est le « matériau » dans lequel sera construite une « image » de la forme-archétype par un démiurge. Pour l'auteur du *Monde,* le phénomène matériel est, à l'égard de la volonté qui s'y fait *vivre,* un véritable « voile de Maya ». En même temps qu'elle s'y incarne, la volonté se dissimule totalement à elle-même dans cette individuation qui la dissocie infiniment dans l'altérité, alors même que son être-en-soi est identité absolue et indétermination radicale. La subordination métaphysique du singulier à l'universel est en même temps sortie du cadre rationnel dans lequel la métaphysique grecque ne la maintenait que de façon à pouvoir l'atténuer. En effet, la « raison » est déjà un mode anthropomorphe et pour tout dire « représentatif » de cette subordination qui s'approprie, sur le mode de la projection du « principe d'individuation », cela même qui devrait y échapper dans l'inconnaissance totale. L'affirmation de l'irrationalité de la relation du vouloir-vivre universel à son objectivation phénoménale singulière est radicale. La description, restée célèbre[3], de l'individu dans son rapport à la reproduction sexuelle de l'espèce n'en est qu'une figuration métaphorique sur le plan du temps : l'espèce est en effet elle-même une « représentation » du vouloir-vivre métaphysique insondable. Individu et espèce sont tous deux des phénomènes représentés dont le lien avec leur fondement absolu et volontaire est « sans raison ». À la vérité ontologique radicale de la non-individuation de la volonté correspond chez Schopenhauer, de façon parfaitement cohérente, une esthétique et une éthique de la dés-individuation desquelles le jeune Nietzsche, avons-nous vu, tira les principes de son interprétation encore métaphysique de la tragédie.

7 C'est à donner au contraire à l'individuation phénoménale la seule réalité *effective* que travaille désormais Nietzsche. Ayant supprimé la dimension de verticalité en-soi du « vouloir-vivre », il a étalé ce qu'il appellera plus tard « volonté de puissance » sur l'unique plan des phénomènes individués. Le principe d'individuation par l'ici et maintenant de l'espace et du temps est conservé, mais il est pourvu *aussi* de la volonté d'agir dont on a dépouillé la chose en soi pour la restituer au phénomène. Cette volonté est la seule réalité ontologique, en tant que faire-paraître interprétant des autres étants et faire-paraître de soi-même dans l'interprétation des autres, à l'infini, puisque, du monde « …nous ne saurions ignorer la possibilité *qu'il renferme une infinité d'interprétations* » (GS, V, § 374, p. 271). Notons cependant le caractère *hypothétique,* non *dogmatique,* du perspectivisme de Nietzsche : il est seulement fort possible, quoique très probable, que tous les étants intramondains soient peu ou prou, en des angles plus ou moins ouverts aux autres, des points de vue interprétants et agissants. Mais la seule évidence initiale que nous ayons de l'individuation perspectiviste est celle de *notre volonté humaine.*

8 Le concept de phénomène n'est alors plus défini en référence à « l'être-en-soi » mais en en référence à « l'être-pour-soi » d'une perspective singulière valorisante, affrontée aux autres, à « l'être – pour-l'autre », si l'on nous permet ce vocabulaire hégélien. Est conservée cependant aussi, de façon *apparemment* contradictoire, la thèse de la subordination de l'individu à l'espèce nouvellement entendue : *c'est-à-dire entendue comme la transmission continue de la créativité perspectiviste, énergie accumulée, reçue et transmise des individus à travers le temps.* La généralité de l'espèce n'est plus conçue en extension, comme un ensemble de propriétés *données et invariantes* dans l'espace d'un référentiel perceptif extérieur, duquel le « savant » les extrairait par abstraction. Cette généralité est à présent pensée, en intensité croissante, comme la baisse ou l'intensification continue d'une productivité d'individus se transmettant un « type » d'individualité, un *tupos,* à la fois

un caractère et un modèle. Pour chaque individu, il faut poser la question de savoir s'il a reçu et transmet une productivité du type reproductif, stérile, en un mot « déclinant », ou s'il s'inscrit dans une lignée de productivité créatrice, féconde, « ascendante » : « de chaque individu, il faut se demander s'il représente la ligne montante ou la ligne déclinante de la vie » (CID, « "Divagations d'un « inactuel" », § 33, p. 127). On saisit déjà que l'individu, quelque soit son type, ne peut être considéré comme un atome, ni même comme un simple maillon dans une chaîne. Il est bien plutôt le moment d'un processus dynamique typique. Ce questionnement s'inscrit en conséquence dans une évaluation philosophique : « l'égoïsme vaut autant que vaut physiologiquement parlant l'homme égoïste : il peut avoir une grande valeur, ou n'en avoir aucune » (*Ibidem,* p. 126).

9 La « transmission », *l'historicisation et l'individuation* des différences singulières, sont des motifs de réflexion qui sont indubitablement fournis à Nietzsche, après Schopenhauer, par l'œuvre de Darwin, à laquelle il se réfère dans le premier Livre du *Gai savoir.* Il ne conteste pas aux darwiniens que la finalité de la vie individuelle soit « la conservation de l'espèce » (GS, I, § 1, « les doctrinaires du but de l'existence » p. 49), puisque « cet instinct est absolument *l'essence* de l'espèce grégaire que nous sommes » (*Ibidem*). Nietzsche reprend ici de façon ironique et parodique le vocabulaire même des auteurs évolutionnistes qu'il critique, comme il le fait du vocabulaire platonicien ou kantien par provocation, afin d'en retourner gaiement contre eux la teneur conceptuelle. Il s'agit bien plutôt de faire porter la question sur ce qui, du contenu de l'espèce humaine, *vaut plus que tout d'être conservé* par les individus. Est-ce vraiment la simple « reproduction » de normes communes utiles aux groupes, relevant de la compassion, de la sympathie, de la solidarité, et menant progressivement vers des totalités sociales de plus en plus homogènes, intégrées et *stabilisées* ? Telle est bien la réponse de Darwin et de Spencer.

10 Curieuse perspective finale de la part d'évolutionnistes dont on attendrait qu'ils insistent sur la nécessité pour l'espèce humaine *d'évoluer sans fin* à l'intérieur d'elle-même, faute de pouvoir se transformer en une autre espèce, supérieure. N'est-ce pas plutôt la « production » de normes singulières, originales parce que neuves et suscitant leur propre dépassement par d'autres individualités créatrices, appartenant néanmoins au même « type », en quoi réside la conservation sans stabilisation de l'espèce et n'est-ce pas, paradoxalement, la puissance d'innovation qu'il faut « conserver » ? C'est cette réponse que Nietzsche, depuis les *Inactuelles,* cherche à élaborer : « qu'un seul individu puisse, dans le cours ordinaire d'une vie, édifier quelque chose d'absolument neuf » (CIN, IV, p. 101). On voit que les concepts de « conservation » et de « reproduction » (à l'identique) sont loin d'être synonymes. La simple conservation de « ce qui se reproduit » pourrait bien mener à « l'extinction » de l'humanité en ce qu'elle a aussi et surtout de « spécifique », à savoir cette puissance d'*inventions singulières* dont est doué un petit nombre d'individus *à côté et peut-être au-dessus* de la grande majorité des autres qui produisent les *inventions communes,* visant à la reproduction *à l'identique* des modes de vie techniques, politiques, moraux, esthétiques, *etc* : « que cette multitude vive, disait déjà la *Seconde Inactuelle,* et que ce petit nombre ne vive plus, ce n'est là rien d'autre qu'une brutale vérité, c'est-à-dire une immédiate stupidité » (CIN, II, p. 149). Nietzsche met ici en place une distinction fondamentale au sein des modalité de la « conservation de l'homme », dont la théorie des types d'individualités, puis la modalisation duale de la volonté de puissance permettront d'enrichir sans cesse la portée jusque dans les inédits de 1885-1886 : « en partant d'une représentation de la *vie* qui n'est pas de *se conserver,* mais la volonté de *croître,* j'ai ouvert une perspective sur les tendances fondamentales de notre mouvement politique, intellectuel et social européen » (VP, IV, § 309, p. 364). Veut-on conserver l'espèce pour qu'elle « se conserve », simplement, c'est-à-dire *se reproduise identiquement* ou pour qu'elle *croisse en puissance* ?

11 La *simple* conservation comme reproduction ou maintien de soi à l'identique est « le dogme spinoziste » de la persévération dans l'existence que prolonge « le darwinisme » avec la « lutte pour l'existence » (GS, V, § 349, p. 235). Elle est le fait d'individus faibles qui, s'ils sont le plus grand nombre dans l'espèce humaine, ne sauraient être qu'exception dans la nature non-humaine où ce qui domine est l'abondance et le gaspillage des forces. Que pendant les époques reculées et les plus longues de l'histoire humaine, ce soient ces individus grégarisés qui aient dominé, qu'on ait même considéré l'individuation *singulière* comme une faute et une punition (« on était condamné "à l'individu" » (GS, III, § 117, p. 132), cela s'explique. Mais cette tendance à l'uniformisation n'est en rien une loi de la nature, c'est seulement une configuration épisodique de forces. Invoquer ici une « loi de la nature en général » comme le fait Spinoza avec son *Deus sive natura* ou encore Darwin avec sa nature de « naturaliste » pour justifier cette reproduction « subsistante », c'est demander à la nature « effective » ce qu'elle ne peut donner. Il serait tout aussi absurde d'invoquer ici, bien entendu, des lois « morales » autonomes pour justifier « vertueusement » la domination des comportements uniformes et grégaires. Il s'agit bien de détermination « naturelle », mais cette détermination est celle de la domination alternée de « types » de singularité en conflit et non de « lois ».

12 Quels sont les caractères propres de l'espèce humaine, à partir desquels elle se conserve, tantôt en se reproduisant à l'identique, tantôt en se produisant créativement, selon Nietzsche ? En quoi consiste cette puissance d'invention, source de fiction et d'illusion, qui sépare les individus autant qu'elle les rapproche ? Le § 354 du livre Cinq, intitulé « le génie de l'espèce », justifie longuement la réponse : l'homme est un animal « communiquant ». Schopenhauer se servait de l'expression « génie de l'espèce »[4] pour désigner l'instinct sexuel. Prenant le même exemple – sans en citer la référence – Nietzsche substitue au savoir-faire de la *reproduction sexuelle de l'espèce* l'aptitude à *parler un commun langage,* ce « bon génie » (PBM, § 268, OC, p. 194) qui motive de façon décisive l'union entre les individus. De même, la crainte de l'« éternel malentendu » (*Ibidem*) éprouvée par les individus s'essayant à communiquer est ce qui les détourne de l'union amoureuse de façon infaillible, « …et *non pas* je ne sais quel "génie de l'espèce", comme le veut Schopenhauer » (*Ibidem*).

13 L'homme est, du point de vue corporel, l'animal le plus dépourvu de défenses naturelles. Ni griffes, ni « …mâchoire acérée de carnassier », selon la description déjà ancienne (1873) de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (*Écrits posthumes,* 1870-183, OC, p. 278), ne lui ont été donnés par la nature : « il avait *besoin,* lui, l'animal le plus menacé, d'aide, de protection, il avait *besoin* de son semblable, il fallait qu'il sût se rendre intelligible pour exprimer sa détresse… » (GS, § 354, p. 241). Mais le besoin de communiquer entraîne à son tour le besoin de la conscience, de ce savoir réfléchi et général qui *redouble* en miroir l'expérience immédiate et singulière de la vie : « besoin de la *conscience,* donc même pour "savoir" ce qui lui faisait défaut, pour savoir ce qu'il éprouvait, pour "savoir" ce qu'il pensait » (*Ibidem*). Comme le soupçonnait « … la défiance prémonitoire de Leibniz… » (p. 240), l'instinct animal est en ce sens une authentique « pensée » qui règle de façon prompte et infaillible l'agir d'un automate naturel. Attribuant à Leibniz la thèse que « …la conscience n'est qu'un accident de la représentation, *non pas* son attribut nécessaire et essentiel, que, par conséquent ce que nous nommons conscience, *loin d'être notre monde spirituel et psychique même,* n'en constitue qu'un état (peut-être maladif) » (GS, V, § 357, p. 246), il a sans doute en vue de célèbres affirmations[5]. Nietzsche pose donc qu'en l'homme « le génie de l'espèce » est la faculté de communiquer au moyen de signes exprimant les pensées conscientes, c'est-à-dire les pensées générales et abstraites, en un mot celles que l'on dit « conceptuelles ». *Du besoin de « communiquer » au besoin de « conscience », et du besoin de « conscience » au besoin de « concepts ».* Mais de même que nous ne communiquons qu'à la condition de faire abstraction de nos

différences pour ne considérer fictivement et mensongèrement que nos quelques points communs, de même « …tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique » (*Vérité et mensonge au sens extra-moral,* OC, p. 281.). Pour cela la conscience sélectionne les quelques traits communs et rejeter les innombrables différences qui font la totalité, et en ce sens, *la vérité,* d'une expérience.

14 Dès lors, à questionner moralement l'origine du langage, il convient de reconnaître, comme le faisait son essai de jeunesse, que « …nous n'avons entendu parler que de l'obligation de mentir selon une convention établie, de mentir en troupeau, dans un style que tout le monde est contraint d'employer » (*Vérité et mensonge au sens extra-moral,* OC, p. 282). Le « génie de l'espèce » est donc ce pouvoir d'inventer mensongèrement des pensées générales – en dissimulant nos pensées singulières – et des concepts superficiels, nous coupant par l'abstraction de notre réalité authentique et infra-consciente. Il est compréhensible que ce langage pousse à la culture de la « conscience », donc à la « science » et à la technique. Les thèses de Nietzsche sur la « vérité » considérée comme une « erreur » vitalement utile sont ici en germe. Mais il ne peut dénoncer la vérité comme erreur *qu'en référence à un autre concept de la vérité,* celui de la vérité-totalité. Tout concept de vérité n'est donc pas exclu par Nietzsche, puisque la vérité comme totalité concrète mène à la *singularité,* comme ce qui, dans la vérité du tout, a été rejeté par l'abstraction dont a besoin la vérité d'adéquation. L'habitude est vite prise de considérer de simples fictions grammaticales comme préexistant dans la nature des choses. Ces fictions sont grosses d'illusions métaphysiques et tout langage commun porte en germe la maladie des arrière-mondes. Simultanément, un tel progrès menace d'une fatale amnésie ce qui est recouvert par lui : nos pensées les plus singulières et les plus profondes qui n'ont plus, littéralement, « droit de cité ». En conséquence « …pour finir, la conscience, par sa croissance même, constitue un danger : et quiconque vit parmi les plus conscients des Européens sait à quoi s'en tenir à cet égard, il sait même qu'elle est une maladie » (*Ibidem,* 242). On comprend que ce soit la fonction communicationnelle du langage qui assure le mieux la « conservation de l'espèce », puisqu'à la limite les deux concepts coïncident : la « conservation de l'espèce » (I, § 1) n'est autre que la conservation du « langage commun » en tant que « génie de l'espèce » (V, § 354), et réciproquement. Certes, seuls les individus sont réels, effectifs ou agissants. Mais la spécificité humaine est d'être divisée en deux types ou deux « races » d'individus. Les uns agissent en se faisant paraître les uns aux autres, grâce au langage, de façon mimétiquement conformiste, tandis que les autres se font paraître et valoir les uns aux autres dans la distance créatrice qui les séparent de la masse reproductrice. Ces derniers, paradoxe éminent, ne se transmettent entre eux que la tradition de la rupture, singulièrement et à l'infini. Ce sont ces individus séparés d'eux-mêmes et des autres qui indiquent pourtant à ceux de l'autre type une nouvelle « orientation » qui n'est ni un terme ni un achèvement du mouvement à l'intérieur de l'espèce. Une *variante* du manuscrit détermine comme une « alternance » cette alternative au sein de l'espèce : « il y a *deux conditions contradictoires,* dans la nature humaine, *lesquelles veulent former un rythme dans leur alternance* (litt. : leur succession). Comprenez-vous *pourquoi* il nous faut tous avoir notre flux et notre reflux ? » (GS, I, § 1, p. 42, variante, p. 574). Voilà un texte qui mentionne clairement la nécessité d'une alternance et d'un renversement de l'habituelle hiérarchie au bénéfice possible des individualités créatrices dans le génie de l'espèce.

15 Pour nous en tenir au plan du langage en tant que « génie de l'espèce humaine », une lecture attentive du § 354 du *Gai savoir* permet d'envisager une subversion de son usage commun, détourné, *de façon alternative,* à des fins autrement productives : « là où le besoin, la nécessité, ont longtemps contraint les hommes à se communiquer, à s'entendre mutuellement avec rapidité et

subtilité, là il existe enfin un excédent de cette force et de cet art de la communication, là un trésor pour ainsi dire progressivement accumulé attend désormais l'héritier qui en fera un dispendieux usage… » (GS, V, § 354, p. 240). Curieuse *mutation* possible du langage, par ailleurs symptôme d'une « maladie » dont il est dit que peut-être « …un jour nous périrons » (*Ibidem.* p. 242), en un « trésor » dont on dit *aussi* qu'un héritier pourra en user de façon dispendieuse. Quel héritier ou plutôt quels héritiers ? Nietzsche répond que « …les soi-disant artistes sont de tels héritiers, de même les orateurs, les prédicateurs, les écrivains ; tous hommes… qui de leur nature sont des *gaspilleurs* » (*Ibidem*), aux yeux des utilitaristes, cela s'entend. Ces individus « gaspillent le trésor linguistique » puisqu'ils le détournent de sa finalité « utile » originaire, en tant que génie de l'espèce. Cette finalité spécifique est la reproduction consciente de la généralité des pensées dans la reproduction conceptuelle de ses signes prévisibles. Or, « les individus, ces véritables "en-soi" et "pour-soi", se préoccupent de l'instant davantage que ne le font leurs contraires, les hommes grégaires, parce qu'ils se tiennent eux-mêmes pour aussi imprévisibles que l'avenir » (GS, I, § 23, p. 63).

16 Les évolutionnistes comme Darwin et Spencer, ainsi que les utilitaristes Bentham et Mill, en véritables « doctrinaires du but de l'existence», faisant du type voué à la reproduction le modèle de l'espèce, ne visent qu'à limiter définitivement la puissance de créativité individuelle. Par là, ils rejoignent paradoxalement les anciens « doctrinaires du but de l'existence ». Aux métaphysiciens et aux moralistes qui plaçaient en un Être initial la *limite* absolue de la créativité individuelle, les évolutionnistes font écho en plaçant, en tant que doctrinaires du progrès, un « état terminal », une fin indépassable, limitant absolument toute nouveauté. La « stupidité » du devenir de l'espèce qu'évoquait la seconde *Inactuelle* reste encore au centre de la critique de Nietzsche et son « gai savoir » déclenche « un rire qui éclate *du fond de l'entière vérité* » (GS, I, 1, p. 50). Parfaitement risibles sont les nouveaux doctrinaires de l'existence voulant à toutes forces dissimuler la « stupidité » – disons l'absurdité en tant qu'absence de « finalité » unique et imposée – du devenir de l'espèce. Définir la vie de l'espèce comme étant seulement une « adaptation » réactive et stabilisatrice à un milieu changeant, c'est postuler *une* finalité et éliminer l'autre orientation, plus rare certes, des individus : la « projection » plastique de leurs formes passionnelles typiques dans l'extériorité, non pour s'y adapter, mais pour la transformer de façon inédite. Prédéterminer de façon unique, monolinéaire, un achèvement progressif et « progressiste » de l'espèce humaine reviendrait à ressusciter le finalisme métaphysique là où on attendrait le moins sa renaissance : dans la science la plus récente de notre temps.

17 Mais l'existence est-elle « sans nul but » (GS, I, 1, p. 51) pour le gai savant qui doit se rire des « finalismes » ? Il convient d'entendre cette négation du « but » avec d'extrêmes précautions, en lisant le texte nietzschéen comme Nietzsche lui-même nous le demande, avec lenteur et circonspection : « …bien lire, c'est-à-dire lentement, profondément, en regardant prudemment derrière et devant soi, avec des arrière-pensées, avec des portes ouvertes… » (A, Avant-Propos, p. 18). Il se pourrait que comprendre trop vite la « négation du but » comme « négation du sens » serait verser dans cette évidence de l'absurde qui fait regretter à Nietzsche d'être trop bien et trop vite « compris ». La vie de l'espèce, certes, n'a pas de « but » au sens de « fin », ce qui signifie un « terme imposé ». Tout but imposé rationnellement à l'espèce, du dehors comme du dedans, constitue une limite à sa libre création d'elle-même en ses individus singuliers. En revanche, Nietzsche ne nie pas tout « sens », mais seulement « …une croyance à la *raison au sein de la vie* » (GS, I, § 1, p. 42). C'est ce que vient de montrer l'assimilation du monisme évolutionniste à un crypto-finalisme. Or l'existence de l'espèce possède bien un et même de multiples *sens,* c'est-à-dire de multiples orientations et directions : elle n'est pas un pur mécanisme aveugle, puisque, comme toute réalité, elle est « une existence interprétative » (GS, V, § 374, p. 270).

18 Deux types d'orientation contradictoires la sous-tendent constamment, de façon la plupart du temps chaotique et, pour reprendre l'expression de la seconde *Inactuelle,* « stupide ». Mais être un esprit « stupide » n'est pas exactement être un esprit « insensé », c'est bien plutôt ne pas maîtriser *immédiatement* l'état confus d'une pensée embarrassée par des orientations conflictuelles. Projeter idéalement et illusoirement dans l'espèce, théologiquement ou physiologiquement, un « but de l'existence », c'est-à-dire dissimuler son sens *brut,* celui de « la vieille, (de) la vulgaire existence » (*Ibidem,* p. 51), ne mérite sans doute que le rire du gai savoir. C'est là que, ridiculement, « …le docteur de morale entre en scène… » (*Ibidem,* p. 51) imposant son sens final à l'existence : l'amour du prochain (le christianisme), le respect de l'unique loi morale et d'autrui (Kant), l'utilité pour le plus grand nombre (Bentham), les instincts sociaux altruistes (Darwin). Est-ce bien d'ailleurs *l'espèce* qui est le sens de l'existence pour le docteur de morale ? Dans la mesure où ce qu'il a en vue est toujours ce en quoi un individu est identique à un autre, sa « reproduction » de l'individualité, son « immortalité » céleste ou terrestre, c'est bien comme un *macroindividu* unique et indivisé, un *individuum* « agrandi » qu'est envisagée l'espèce. C'est au fond l'égoïsme d'un individu ne voulant pas se séparer de soi qui semble le mobile de toutes ces justifications rationnelles avancées par le « docteur de morale » : « pour lui *l'individu* est toujours un *individu,* quelque chose de premier et de dernier et aussi d'immense, pour lui il n'y a point d'espèce, point de sommes, point de zéros » (GS, I, § 1, p. 41). Nietzsche pousse donc le paradoxe à l'extrême, car ce sont, à l'inverse, ceux que les docteurs de morale n'hésitent pas à accuser d'égoïsme et d'individualisme, les individus créant *en se séparant des autres* qui servent l'espèce en tant que telle, puisqu'encore une fois la spécificité humaine est la *création* langagière et la transmission de la puissance radicale d'innovation. S'orienter vers une nouvelle hiérarchie, faire prévaloir les individus créateurs comme vrais serviteurs de l'espèce, cela revient en conséquence à valoriser « la méchanceté » (GS, I, 4, p. 55), soutenir que les méchants créateurs font plus pour « la conservation de l'espèce » que les gentils reproducteurs. Tout créateur en effet déteste le convenu, se réjouit d'anéantir l'habituel, est avide de s'emparer sans permission ni scrupules de ses moyens d'œuvrer. Lui sont donc consubstantiels « … la haine, la joie de détruire, la soif de rapine… » (GS, I, 1, p. 50), en somme, ce qui est de la *méchanceté* selon les morales convenues, habituelles, respectueuses du bien d'autrui. En termes esthétiques, on dira que les individualités reproductrices de l'espèce sont les héros, chrétiens, kantiens, utilitaristes, darwiniens, d'un « drame » optimiste. Dans un « drame », l'action, nettement dessinée, est infligée au héros de façon rationnelle par une téléologie dont le *happy end* est une heureuse fin imposée, transcendante ou immanente. Les individualités créatrices, elles, commencent par *rire* de ce type d'action qui leur paraît éminemment « comique », en raison des illusions qui lui sont nécessaires. Mais chez elles, la comédie de l'existence se déroule sur un fond absolument pessimiste, celui du tragique, de la stupidité initiale de l'existence brute, du fait de l'absence radicale de « scénario » comme de « metteur en scène ». De sorte que leur rire n'est pas seulement, sur un mode négatif, une moquerie visant les illusionnés de la finalité, mais aussi, plus positivement, le rire de joie approbatrice adressé à l'aveugle nécessité naturelle, en cela même aimée : « non seulement le rire et la gaie sagesse, mais aussi le caractère tragique avec son ineffable déraison, figurent au nombre des moyens et des nécessités de la conservation de l'espèce ! » GS, I, § 1, p. 52). La critique de l'évolutionnisme darwinien, succédant à la rupture avec Schopenhauer et Wagner, a permis d'obtenir deux résultats : d'une part, mener Nietzsche à une naturalisation radicale de la morale et, d'autre part, envisager la dualité différentielle de l'individuation spécifiquement humaine dans l'action. L'analyse de l'action individuelle peut se poursuivre alors sur le plan d'une mise en question de la conscience commune de l'agir moral, ce que Nietzsche effectue dans le Livre Quatre du *Gai savoir.*

3. Mise en question des évidences de la conscience morale

> « Nul jusqu'à maintenant n'a donc encore examiné la *valeur* de la plus fameuse des médecines, nommée morale : ce qui exigerait tout d'abord qu'on se décidât à mettre cette valeur – en question. Eh bien ! C'est là justement notre entreprise. »
> (*Le Gai savoir,* V, § 345, p. 230)

19 Renforcée dans son optimisme par les « docteurs de morale » enseignant la valeur de la reproduction de l'espèce à l'identique, la conscience morale « commune » – celle de la moralité courante issue de la moralité des mœurs de communautés faibles – se refuse à sonder l'abîme que représente en réalité le fond singulier d'une action. Or, « chacun est à soi-même le plus lointain », reconnaît le naturaliste de la morale, inversant la formule de Térence[6]. La conscience commune préfère s'en tenir à l'évidence supposée de la formule, cette proximité de soi à soi, dans la lumière universelle de la conscience nous indiquant, avec facilité et en toute clarté, l'essentiel de nos principes théoriques (innés, *a priori, etc*) comme de nos principes pratiques, par exemple « moralement pratiques ». S'en tenant à la surface et à l'apparence générale, la conscience commune établit la raison d'agir moralement dans le jugement que lui fournit sa conscience « immédiate » d'elle-même, en toute bonne foi « circulaire ».

20 Cette conscience, véritable sens commun moral, est supposée savoir d'emblée et universellement ce qui est bon et mauvais, ce qu'il faut faire, comme ce qu'il faut refuser d'entreprendre. Mais Nietzsche s'adressant fictivement à l'un des fervents partisans de ce jugement moral demande à propos d'un contenu d'action donné comme évidemment valable : pourquoi tenir *cela* et précisément *cela* pour juste ? Réponse : « parce que ma conscience me le dit ; la conscience ne parle jamais de façon immorale, puisqu'elle détermine au préalable ce qui doit être moral ! » (GS, IV, § 335, p. 211). Le « gai savoir » est d'abord une réflexion critique – et fort ironique – sur « pareille *croyance* ». Il s'agit, dans les termes mêmes de Nietzsche, avec ce gai savoir, « …d'une conscience intellectuelle… d'une conscience derrière votre conscience ». Nietzsche avait déjà formulé l'exigence de « la conscience intellectuelle (*das intellectuale Gewissen* et non *Bewusstsein* » (GS, I, § 2, p. 42), en matière de réflexion sur la morale. L'expression indique nettement qu'il s'agit d'une conscience morale (*Gewissen*) redoublée de manière intellectuelle, notamment d'une exigence d'honnêteté scrupuleuse à l'égard de soi-même et de ses jugements moraux apparemment les plus évi dents.

21 Ainsi la conscience intellectuelle demande : de quelle manière ce jugement de la conscience a-t-il pu naître ? Il est en effet faussement immédiat et universel. Cette prétendue immédiateté est en réalité un *résultat.* Cette origine est celle d'une « … préhistoire dans vos impulsions, vos penchants, vos répulsions, vos expériences, vos manques d'expérience » (GS, IV, § 335, p. 211). Et cette prétendue universalité est en réalité une pulsion, voire un nœud pulsionnel, en tout cas *un mobile* indéfiniment singularisé, qui « pousse » à écouter ce jugement, prescrit depuis l'enfance. Le gai savoir propose des hypothèses de singularisation multiples : on peut obéir à ce jugement par respect d'une autorité, ou par amour, ou encore par peur des sanctions, ou enfin par bêtise, par un sentiment d'adhésion et d'identification irréfléchies et inertes à la norme. Ainsi, « la *solidité* de votre jugement moral pourrait toujours être une preuve précisément de misère personnelle, un preuve d'impersonnalité, votre "force morale" pourrait avoir sa source dans votre entêtement ». À ces défauts (pauvreté, impersonnalité, entêtement, impuissance à créer de nouvelles valeurs), il convient d'opposer les qualités de l'action et du savoir joyeux : richesse, personnalité, ouverture auto-critique, puissance de créer de nouvelles valeurs[7].

22 C'est ainsi que la critique philosophique kantienne, revendiquant son rattachement à l'*Aufklärung,* et dont on pourrait attendre qu'elle exerce une « conscience intellectuelle » derrière le savoir commun, ne met pourtant nullement en question l'origine de cette morale commune. Elle en consacre bien plutôt conceptuellement l'immédiateté inconditionnée par le concept d'impératif catégorique : « ce mot chatouille mon oreille, il me faut rire, en dépit de votre si grave présence… » (GS, p. 212). Le « vieux Kant », après avoir déjoué les pièges théoriques que lui tendait la chose en soi, succomba de nouveau aux pièges moralement pratiques de cette même chose en soi, avec les postulats de « Dieu », de la « liberté » et de l'« immortalité ». L'universalité de l'impératif sur lequel repose cette série de postulats, dont Kant reconnaît lui-même l'accord avec les dogmes chrétiens, foule aux pieds de la façon la plus mensongère le respect d'autrui : « admirez plutôt ici votre *égoïsme* ! » (GS, IV, § 335, p. 212). C'est de l'égoïsme en effet que de faire valoir ce qui n'est qu'un sentiment propre (le « respect ») comme une loi universelle. Mesquine, cette fausse universalisation, témoigne aussi d'une faiblesse qui est l'impuissance à se créer un idéal proprement personnel : « celui-ci ne saurait jamais être l'idéal d'un autre, pour ne point parler de tous, de tous les autres ! » (GS, *Ibidem,* p. 213).

23 On pourrait objecter à cette interprétation de l'universalité kantienne qu'elle l'assimile faussement à l'*impersonnalité* (cf. aussi AC, § 11, qui est la reprise de ce thème contre Kant, « le bien doté du caractère de l'impersonnalité et de l'universalité », p. 168). Car si la loi est bien, comme fait immédiat de la raison pratique, un universel impersonnel, le travail sur les maximes *en vue* de leur universalisation moralement conforme à la loi est bien aussi, selon Kant, un impératif *qui s'adresse à la personne en chacun.* Bref, Nietzsche ne semble pas distinguer l'action immédiate de la loi sur la volonté qui a pour effet le respect (impersonnalité), et la nécessité d'agir *personnellement* par respect pour la loi, en sélectionnant nos maximes personnelles pour ne retenir que celles qui ont subi l'épreuve de l'universalisation et donc de l'objectivation la plus stricte. Mais sans doute répondrait-il que *la personne morale* au sens de Kant est, en tant que sujet susceptible de dominer *librement* sa vie singulière en transcendant ses maximes, une pure illusion métaphysique. Dès lors, cette « personne » qui n'est « personne », serait bien réellement « impersonnelle » selon lui, n'ayant que l'apparence de la personnalité.

24 La critique de l'universalité morale se précise donc. Tout d'abord, on sait à présent qu'il y *deux* types de morale, celle des forts et celle des faibles. Les faibles sont ceux qui se refusent, pratiquement et théoriquement, à assumer l'*individuation* irréductible de leurs actes et tâchent de la brider en la soumettant à des règles communes dans lesquelles réside, selon eux, la valeur positive de ces actes. Non seulement l'individuation singulière infinie des actes est évaluée négativement, mais on ne cherche évidemment pas à la *cultiver,* à *inventer* des valeurs personnelles et à les faire *reconnaître,* ce à quoi pourrait aider, avons-nous vu plus haut, la culture esthétique des « rythmes » poétiques et musicaux. Mais la mystification va encore plus loin, puisque les faibles cherchent à *universaliser absolument* ce type de règles, c'est-à-dire à *les imposer aux forts eux-mêmes.* Sans doute, les faibles, qui sont les plus nombreux, ne peuvent jamais devenir forts, mais ils peuvent *dominer* les forts, en faisant prévaloir au plan de la moralité des mœurs leur modèle moral. Les forts, eux, peuvent, au moins provisoirement, être affaiblis, et le « gai savoir » qui n'est pas un savoir faussement « neutre », c'est-à-dire faible, consiste à prendre leur parti.

25 C'est bien pourquoi, après s'être adressé en un dialogue imaginaire à un représentant de la morale commune, Nietzsche, en gai savant, se tourne vers les forts et les invite « …à la purification de nos opinions et de nos appréciations de valeurs… » (GS, IV, § 335, p. 214). Cette purification consiste

d'abord à se « purger » des normes communes, à retrouver les exigences de la force morale, à reconquérir l'authencité de l'individuation *singulière.*

4. Naturaliser la morale : « vive la physique ! »

> « À la place des *valeurs morales,* toutes sortes de valeurs naturalistes. Naturalisation de la morale. »
> (FP, XIII, 9 (8, p. 21)

26 Comme nous le montrions à la fin du chapitre précédent, Nietzsche avait déjà, dans *Humain trop humain,* opéré une avancée, certes encore timide, dans la direction d'une morale de l'authenticité singulière, notamment lorsqu'il mettait en question l'identification de la morale avec la moralité des mœurs vantant « l'impersonnalité » et « l'utilité générale » (HTH, I, II, § 95, p. 100). Il envisageait alors une sorte de progrès de l'éducation subordonnant, dans les cités modernes, l'action en vue de l'intérêt commun à l'action en vue du développement de la personnalité complète : « faire de soi une *personne* accomplie et, viser dans tout ce que l'on fait *son plus grand bien,* cela mène plus loin que ces trop fameux mouvements et actes de pitié pour autrui » (*Ibidem,* p. 100). Avancée encore timide en direction de la morale individualiste de la singularité puisqu'il demeurait entendu que « … nous voulons travailler pour nos semblables » (*Ibidem*), la satisfaction de la personnalité et celle de l'intérêt commun exigeant seulement d'être conciliés et enrichis par cette collaboration.

27 En rupture avec cette concession à la sociabilité d'*Humain trop humain,* le *Gai savoir* soutient que la « purification » morale de l'individualité réside à présent dans la « …création de nouvelles et propres tables de valeurs » (GS, IV, § 335, p. 214). Sans doute ces dernières paraîtront-elles nécessairement immorales aux sujets de la « moralité » (*die Moralität*) en un sens étroitement et subjectivement kantien, c'est-à-dire de « la morale » (*die Moral*)[8] faible ou morale du « commun ». Mais il faut laisser ce « bavardage moral » à ceux qui n'ont pas le courage de devenir eux-mêmes : « quant à nous autres, *nous voulons devenir ceux que nous sommes* » (GS, § 335, p. 214). Ces « nouveaux », ces « uniques », « ceux qui se créent eux-mêmes », ce sont « …ceux qui se font eux-mêmes la loi » (*Ibidem*). Malgré les apparences, cette formule ne signifie en rien l'autonomie morale au sens de la moralité commune et de Kant. Car, d'une part, loin que ce soit ici une liberté métaphysique qui se donne à elle-même une règle universelle, c'est bien plutôt la nature singulière d'un être qui fait *de lui-même* le contenu de sa loi, de son principe d'action ; et, d'autre part, Kant y a insisté, être autonome signifie se donner la loi, mais non la *créer.* Selon Kant, seul Dieu est véritablement créateur de toutes choses, y compris de la loi et du monde intelligible, que la liberté peut ou non prendre comme principes *premiers* d'action dans l'universalisation de ses maximes, même s'ils s'imposent d'abord comme tels, à la manière d'un « fait de la raison pratique ». Le créateur nietzschéen est donc l'homme qui se « fabrique » une maxime correspondant, provisoirement[9], à ce qu'il « sent » être sa nature. La création est ainsi, selon Nietzsche, résolument du côté de ce que Kant nommerait un « impératif hypothétique ».

28 Néanmoins, pour être des « créateurs », les hommes doivent être des « physiciens ». Mais la « physique » à laquelle se réfère ici Nietzsche, si elle a bien pour but, comme toute science de la nature, de rompre avec la détermination supra-naturelle, ne se contente pas d'en appeler à des lois générales et déterministes. Celles-ci s'en tiennent encore aux apparences, à la surface rassurante des phénomènes. Or, la détermination *en dernière instance* d'un phénomène et, donc d'un acte, est singulière. Cependant la physique « forte » est une physique expérimentale, et c'est son point de contact possible avec la physique des lois générales induites de façon « triste » : « nous voulons être nous-mêmes nos propres expérimentateurs » (GS, IV, § 319, p. 203). Puisque la connaissance

de soi ne peut révéler immédiatement et avec évidence la singularité profonde d'un être (cf. la critique de l'intuition), il conviendra de faire des hypothèses sur ce que l'on est et de les mettre à l'épreuve dans l'action.

29 Est mise en place pour la première fois de façon explicite l'attitude de la « tentative », de l'« essai » (*Versuch*) que Nietzsche adoptera de façon constante dès lors, lorsqu'il s'agira de « tenter » de nouvelles hypothèses, proprement renversantes et paradoxales, concernant la morale et la civilisation. Il s'agit là d'un « pourquoi pas ? » ou d'un « pourquoi non ? », supposition risquée et paradoxale à l'encontre des conventions relatives à une nature « bien connue » dans des rapports sociaux convenables et convenus. *Or la joie est alors un critère décisif de vérité des hypothèses.* Le vocabulaire de la « joie » ou de la « gaieté » est bien préférable à celui du « plaisir » ou du simple « agrément ». Tandis que ces derniers renvoient à des satisfactions superficielles et partielles en ce qu'ils ne concernent pas la totalité de l'individu, la joie ou la gaieté sont des affects émanant de la profondeur et de la totalité d'une singularité. Une action mobilisée par mes valeurs propres doit m'apporter cette « joie » (*Fröhlichkeit*) qui est le signe ou la réponse que me donne ma nature « bien » exprimée et expérimentée, en profondeur et en totalité. La « tristesse » (*die Traurigkeit*) est l'auto-affection des natures faibles ou même des natures fortes mais encore mal exprimées[10]. Il se confirme à nouveau que la morale nietzschéenne n'est nullement irrationnelle : la démarche hypothético-expérimentale conserve ici une valeur irremplaçable d'un point de vue formel. Il s'agit donc d'une morale de l'essai (du *Versuch*) : il convient d'essayer des hypothèses relatives à ma nature singulière, en tentant de les éprouver par la variation des expériences destinées à intensifier le sentiment joyeux de puissance « augmentée », signe que la configuration pulsionnelle définissant mon type a été exprimée avec son rythme et son style.

30 Mais chez les individualités créatrices ces expérimentations physiques sont subordonnées à l'impératif d'être les « créateurs d'eux-mêmes ». Cet impératif implique que la création éthique se mette, complémentairement à celle de la « physique », à l'école de la « poésie ». Car les poètes savent « … se distancier des choses » (GS, IV, § 299, p. 191), « …regarder les choses par le biais d'un certain angle » (*Ibidem,* p. 19), « … les considérer par un verre colorié ou à la lueur du couchant » (*Ibidem*), tous procédés que l'on pourra transposer à la création morale de notre individualité authentique, celle qui exprime nos instincts dominants : « … quant à *nous autres,* soyons les poètes de notre vie, et tout d'abord dans le menu détail et dans le plus banal » (*Ibidem,* p. 192). Synthèse d'une physique dont les méthodes sont empruntées aux modernes et d'une poétique empruntant aux Anciens l'idée d'un « art de vivre en accord avec soi-même » et du « souci de soi »[11], l'éthique individualiste proposée par Nietzsche conjugue de façon originale les deux inspirations. Si l'on saisit en quoi la « poétique de soi-même » peut s'inspirer des grandes figures de l'antiquité présocratique et de la Renaissance, on voit aussi en quoi la « physique » solidaire d'une « poétique » de soi-même rompt avec la physique « contemplative » des anciens. Elle emprunte aux modernes la démarche hypothétique du « pourquoi pas ? » ou du « pourquoi non ? », tout en leur contestant la possibilité d'hypothèses générales et de vérification *éthique* sur le modèle d'une adéquation à des comportements uniformes, celui d'une science expérimentale des mœurs par exemple.

31 Un second aspect de cette expérimentation morale se remarque dans le rapport avec autrui. À cent lieux de l'égoïsme, (on a vu plus haut que c'est l'impératif catégorique qui, à ses yeux, est égoïste) la morale forte *se réjouit* de l'expression par l'autre de sa propre force. Elle veut qu'autrui se montre apte, comme nous, à être lui-même, à exprimer son *ipséité,* non pas dans son *identité* avec nous, mais dans sa *parité.* Elle est la « prodigue vertu » qu'enseignera Zarathoustra (APZ, I, « De la

prodigue vertu », pp. 89-93). De sorte qu'elle aidera l'autre à être lui-même, dans sa différence et son « *lointain* », dans la mesure où cette expression enrichira les « perspectives » sur le réel, perspectives qui sont autant de manières de le valoriser et de se valoriser. D'ordinaire « on appelle esprit philosophique » (HTH, IX, § 618, « Avoir l'esprit philosophique », p. 294), l'acquisition d'une disposition ferme et unique de l'âme que l'on propose en modèle, non sans violence conformiste, à l'ensemble des individus : « admirez ici votre égoïsme ! » réplique Nietzsche à ce modèle éducatif. L'esprit philosophique du « physicien » du *Gai savoir,* en écho à ce texte d'*Humain trop humain,* consiste à reconnaître la diversité des autres styles et à en approuver la pluralité : « … on participe alors par la connaissance à la vie et à la nature de beaucoup d'êtres, du moment que l'on se traite pas soi-même en individu figé, constant et un » (*Ibidem*).

32 Une individuation souple, mobile et multiple, est le principe de cet esprit philosophique, de cette nouvelle philosophie naturelle, si l'on consent à reprendre l'expression par laquelle on désigne parfois les « physiciens ». Dès lors, on cherchera, y compris par la « provocation » (le philosophe ne s'en prive guère par son langage) à solliciter la créativité de l'autre, afin qu'il manifeste sa force, si elle existe, force qui peut être refoulée par la morale dominante. On acceptera donc à l'avance que l'autre s'éloigne de son bienfaiteur provocant, voire provocateur, jusqu'à en devenir l'« ennemi », à la manière d'un astre qui, après en avoir croisé et salué un autre, s'en écarte sur une voie stellaire : « …ainsi nous voulons *croire* à notre amitié d'astres, dussions-nous être ennemis sur la terre » (GS, IV, § 279, p. 180). Il s'agit bien, comme dans la physique moderne, selon une métaphore « classique » de la modernité, d'interroger la nature et de tenir compte de ses réponses, fussent-elles totalement paradoxales, c'est-à-dire, dans notre domaine, non conformistes, voire inconvenantes : « le secret de récolter la plus grande fécondité, la plus grande puissance, la plus grande jouissance de l'existence, consiste à *vivre dangereusement* ! » (GS, IV, § 283, p. 182). Une certaine dureté, voire une apparente cruauté, est pour cela requise. Enfin, l'expérimentation « physique », le *Versuch* de la morale forte, peut déboucher sur une « sélection » et sur un « regroupement » des individualités co-agissantes, ce qui laisse entendre clairement que « les meilleurs disciples, les meilleurs inventeurs » (GS, IV, § 335, p. 214) ont à provoquer un renversement, non seulement individuel, mais culturel, voire historique, des valeurs, cette « transvaluation (*Umwertung*) » dont Nietzsche fera le dernier des cinq thèmes du *Zarathoustra,* comme nous le verrons plus bas. Pour ces raisons, « vive la physique ! » et, ajoute Nietzsche, « ce qui nous contraint d'y venir – notre probité » (GS, IV, § 335, p. 214).

5. La morale « physique » et les deux individus souffrant de la vie : *dividuum* et *individuum*

> « J'ai voulu dire : la souffrance est sans doute une part essentielle de toute existence. » (FP, XI, 39 (16), p. 360)

33 Au moyen de cette morale « physique », on peut commencer à déceler que les formes de vie humaine se ramènent à deux types irréductibles. La théorie des deux types d'individualité est élaborée pour la première fois dans le long § 370 de la Cinquième Partie du *Gai savoir* sous le titre *Qu'est-ce que le romantisme ?* D'une façon générale, l'art et la philosophie, comme la morale, « … présupposent toujours des souffrances, des êtres qui souffrent » (G. S, V, § 370, p. 265). Affirmer que le fond de la réalité, en tant qu'auto-affection, est *souffrance,* que « …la souffrance est sans doute une part essentielle de toute existence » (FP, XI, 39 (16), p. 360), et que cette souffrance ne peut qu'illusoirement vouloir se supprimer, caractérise la position fondamentalement *tragique* de Nietzsche. Ce tragique est *pessimiste* dans la mesure où son corollaire est l'insuppressibilité de la

souffrance. Or il y a, pour tous les êtres, deux manières de souffrir dont les configurations, à dominante plus ou moins stable selon les individualités, renvoient à deux types d'être souffrant, « ceux qui souffrent de *surabondance* de vie… et ceux qui souffrent de l'*appauvrissement* de la vie » (GS, V, § 370, p. 265).

34 Les premiers souffrent d'une vie « forte » qui cherche à s'épancher au dehors, « …en vertu d'un excédent de forces génératrices et fécondantes, capables de transformer n'importe quel désert en un pays fertile » (*Ibidem*). Cette vie se sent appelée à l'individuation singulière : ce qui exige d'être exprimé est ce qui excède l'expression commune de la vie, une vie qui n'est que reproduction et maintien de soi dans la forme de l'*espèce* ou de l'*individu non séparé.* Ce dernier est alors pensé comme celui qui n'a pas la force d'accepter de se « diviser », de se séparer de soi pour créer, l'individu-indivisé ; ou pour le dire en latin : « l'*individuum* », souffrant de ses divisions intérieures comme de celles qu'il sent entre autrui et lui. L'opposé de la vie surabondante que Nietzsche va continuer à nommer « dionysiaque » (*Ibidem*), est donc une vie appauvrie, une vie qui ne tend qu'à se *reproduire* au plan de l'espèce ou même, comble d'appauvrissement, au seul plan de l'individu, sans pouvoir *produire* de nouvelles formes et de nouvelles valeurs. Une telle vie n'est pas tournée vers l'expression créatrice de soi, mais vers la seule *protection* de soi contre l'extériorité qui divise : il s'agit seulement de se défendre, c'est-à-dire de se maintenir *contre* l'Autre, ou contre la mort susceptibles de nous diviser irréparablement.

35 « Surabondance » et « appauvrissement » renvoient aussi à une différence quantitative et qualitative des forces mises en jeu dans ces deux types d'individus. L'individu « fort » est celui dont la quantité de forces disponible *excède* celle qui lui est nécessaire pour se maintenir *dans ses formes,* entendons ses formes organiques ou son organisation psychique propre. Il a donc besoin de projeter l'excédent de ses forces au dehors, en assimilant les forces extérieures, avec leurs formes, à ses propres forces. Sa création de formes est projective de telle sorte que les formes créées sont projetées au dehors. L'individu « faible » souffre, à l'inverse, de ce que la quantité de forces dont il dispose est inférieure à celle qui lui serait nécessaire pour *se maintenir* dans ses formes propres et qui a, en conséquence, besoin de puiser ces forces qui lui manquent au dehors, dans le but, simplement, de se reproduire de façon réactive, à partir de l'extériorité. Sa création de formes n'est pas projective, mais introjective, il « s'adapte » au milieu ou se l'« assimile », plus qu'il ne le transforme et tend à reproduire intérieurement ses formes en un état qualitativement identique. Chez le premier, dominent les forces *actives* qui agissent sur l'autre *à partir de soi* ; chez le second dominent les forces *réactives* qui agissent sur l'autre *à partir de l'action de cet autre*[12].

36 Nietzsche en tire cette conséquence, quant à l'évaluation rétrospective de *La naissance de la tragédie,* que l'ancienne opposition entre le pessimisme dionysiaque et l'optimisme socratique (appolinien) n'allait pas suffisamment au fond des choses. La souffrance dionysiaque est radicale, certes, mais ce n'est plus celle d'un vouloir-vivre universel, l'auto-affection de l'être-néant méta-naturel, telle que l'envisageait le premier ouvrage. Cette interprétation métaphysique et pour tout dire chrétienne du tragique fut celle de Schopenhauer, de Wagner et des *romantiques.* Le « romantique » infecte ici le « tragique », en dissolvant son phénoménisme dionysiaque.

37 Cette souffrance est à présent, en une conception qu'on peut dire d'un dionysisme au pessimisme purifié et démystifié, celle de l'individu *singulier* qui se *sépare* de l'altérité dont il reconnaît cependant la multiplicité d'aspects et qui *tend à s'exprimer* en tant que séparé des autres, « lointain » et « divisé » en soi. Pour le dire en latin, l'individu divisé en sa singularité est, paradoxalement, un « *dividuum* ». Pour lui, le danger est représenté par ces individus qui veulent l'indivision dans leur rapport avec les autres et avec eux-mêmes, les individus « atomes » (mot

signifiant précisément : « indivisible »), voués à l'interchangeabilité. Leur modèle est devenu, dans la « moralité des mœurs » contemporaine, le « travailleur » : « le "travailleur", justement, est devenu *dangereux !* Le monde fourmille d'« individus dangereux » ! Et derrière eux, le danger des dangers « *l'individuum !* » (A, III, § 173, « Les apologistes du travail », p. 13).

38 Nietzsche le redira plus tard : « …l'*individuum* est une erreur… » (FP, XIII, 9 (30), p. 27). Pour le *dividuum* qui se connaît et se veut tel, au contraire, la souffrance tragique primaire est dans le sentiment de cet écart (négatif) et de cette tendance à l'expression (positive) de *sa* division, qui est sa *norme* individuelle. Ce fut évidemment le cas pour l'individu Nietzsche lui-même. Sa prise de distance vis-à-vis de ses contemporains, source d'une œuvre de plus en plus « inactuelle » et « lointaine » pour la majorité d'entre eux, fut néanmoins l'expression authentique de sa division. Au moyen de l'écriture, il atteignait « …non pas une plus grande unité de son être, mais sa division tragique ; non point la fusion de toutes ses émotions, de tous ses instincts en un *individuum* unitaire (*zu einem einenlichen Individuum*) mais sa division en un « *dividuum* » (sondern *ihre Spaltung zum « Dividuum »*)[13]. Ou encore : « l'écriture égocentrique de Nietzsche présuppose la faculté de s'éprouver non seulement en tant qu'« *individuum* », comme quelque chose d'indivisible, mais en tant que « *dividuum* », quelque chose de divisible »[14]. En réalité, *tous les individus sont effectivement divisés,* mais les uns en souffrant trop et ne pouvant l'accepter, forgent l'illusion d'un *individuum,* tandis que les autres acceptent et veulent cette division elle-même.

39 Cette division est celle d'une *multiplicité* d'instincts ou de passions en conflit, dont certains, plus ou moins provisoirement, imposent leur domination et la hiérarchie de leurs valeurs[15]. Dès lors, *toute morale,* celle des individus nobles et forts comme celle des individus médiocres et faibles, comporte en réalité une *division* de l'homme dans la mesure où à l'intérieur de lui certains instincts commandent à d'autres qui s'y soumettent. La différence est que, dans les morales du second type, ce sont les instincts mimétiques du troupeau, les tendances à l'imitation et au conformisme qui l'emportent sur les instincts et les tendances à se singulariser. En bref, dans le *dividuum* moral, c'est encore l'*individuum* qui domine. De sorte que Nietzsche a pu énoncer ce principe général de toute éthique : « dans la morale, l'homme ne se traite pas en *individuum,* mais en *dividuum* » (HTH, II, § 57, p. 66). Il s'établit donc un « couplage » entre la division réelle et l'indivision idéale qui a pour fonction de la « traiter » tout en la masquant dans l'apparence supérieure d'un indivisé dominateur, qu'il ait nom Dieu, Loi, ou Moi[16]. Mais il ne suffit pas qu'il y ait *division* ou *écart* non masqué pour qu'il y ait production d'une norme ou d'un style tragique ; encore faut-il que cet écart contienne une tendance à l'expression qui fasse *norme* (*morale*) pour ses « semblables » (non ses identiques) ou qui fasse *style* (*artistique)* pour ses « pairs », ses « pareils », puisque la notion d'identité stricte et impersonnelle est abandonnée au profit de la notion d'analogie.

40 La souffrance d'appauvrissement, également originaire, est la souffrance non de soi, mais de l'autre, l'hétéro-affection qui menace l'intégrité, *l'indivision* de l'individu, d'ailleurs plus illusoire que réelle. C'est ce pessimisme originaire de la vie appauvrie, affaiblie, qui est à l'*origine* de l'optimisme socratique lui-même, celui-ci n'étant qu'une réaction, une formation de défense réactive secondaire. Il s'agit de supposer mensongèrement un *Bien indivisé originaire* (Dieu ou Idée du Bien) qui *serait* menacé par une division seconde (l'Homme, le Mal, la Matière). De même que le tragique romantique est une altération du tragique dionysiaque par le romantisme (chrétien), de même « le *pessimisme romantique* »(Ibidem, p. 267) est une altération du « pessimisme classique », c'est-à-dire authentiquement ou « purement » tragique, c'est-à-dire du « pessimisme dionysiaque » (*Ibidem*). Il faut donc distinguer le pessimisme affirmatif, dionysiaque et tragique (Nietzsche) et le pessimisme négatif, chrétien et romantique. Lorsque Nietzsche déclare que sa position est « …l'extrême opposé

et l'antipode d'une philosophie pessimiste » (EH, « Naissance de la tragédie », § 3, p. 288), il faut comprendre cette déclaration comme on comprend sa déclaration de négation de *la* morale. Car de même qu'il s'agit seulement de nier le type dominant d'une morale qui se donne comme l'unique morale, de même convient-il de nier le pessimisme dominant, se donnant comme *le* pessimisme par essence, en réalité la variante chrétienne et romantique du pessimisme, pessimisme impur et bâtard, puisque mêlé d'un optimisme de l'origine (Dieu) et de la fin de l'existence (le salut céleste, après le Jugement dernier). Ici, l'optimisme et le pessimisme finissent toujours par s'entendre. Ils sont complémentaires, car tout bien pesé, le « pessimisme » finit par tolérer de n'être qu'un épisode intermédiaire dans le « drame » de l'existence, qui comme tout drame, a pour issue un *happy end.* Dès la *Naissance de la tragédie,* avons-nous vu, Nietzsche avait saisi (diagnostiqué serait plus juste) dans l'émergence du drame et de *la nouvelle comédie attique,* la fin de la tragédie : « ne m'étais-je élevé d'un seul bond au-dessus du pitoyable radotage des imbéciles qui opposent inlassablement l'optimisme au pessimisme ! » (EH, « Naissance de la tragédie », § 2, p. 287). Le pessimisme « dramatique », chrétien et romantique, ne peut accepter le caractère radicalement *indépassable* de la souffrance tragique, car il n'en a pas la force. La souffrance est donc selon lui moralement *mauvaise* (par exemple comme conséquence d'une « faute »), puisque ce n'est pas la souffrance due à une surabondance de force productive, mais la souffrance due à une faiblesse de la vie. On comprend que ce soit à la fois un mal moral et une maladie dont il faut guérir.

41 L'être souffrant de surabondance *peut* « s'offrir la vue de ce qui est terrible » (GS, V, § 370, p. 265) : s'écarter de la norme commune, introduire en soi le chaos. Il peut aussi se permettre le luxe du « problématique » (*Ibidem*) : la possibilité *risquée* de se réaliser, en se faisant reconnaître et en reconnaissant ses pairs, « les uniques, les incomparables » (GS, IV, § 335, p. 214).

42 Par rapport aux normes communes des souffrants « appauvris », ce que posent les souffrants « surabondants » paraît scandaleux dans les trois ordres de la morale, de la connaissance, et de l'art : « chez eux le mal, l'absurde et la hideur semblent pour ainsi dire permis » (GS, V, § 370, p. 265). Les individus singuliers qui se mettent à distance de l'individu de l'indivision grégaire recherchent souvent dans le temps historique, l'instant qui casse la belle continuité du passé et, dans l'espace social, ils se mettent au voisinage des tyrans, des César, des Napoléon. Surabondants et violents, « les individus, ces véritables "ensoi" et "pour-soi" »[17] se préoccupent de l'instant davantage que ne le font leurs contraires, les hommes grégaires, parce qu'ils se tiennent eux-mêmes pour aussi imprévisibles que l'avenir : de même ils s'attachent volontiers aux hommes de violence parce qu'ils se sentent capables d'actions et d'expédients qui ne sauraient trouver ni compréhension ni grâce auprès de la masse » (GS, I, § 23, p. 63).

43 La « mansuétude », « l'intelligibilité conceptuelle de l'existence » (GS, V, § 370, p. 265) et ce que l'on pourrait nommer avec Kant la « beauté adhérente » (*pulchritudo adhaerens*)[18] sont les qualités opposées, dans les trois mêmes registres éthiques, cognitif, esthétique, qui « sauvent » en quelque sorte le « *pessimisme romantique* » (GS, *Ibidem,* p. 266). Le vivant affaibli et triste est bien un « pessimiste romantique », catégorie généalogique qui permet de comprendre l'exigence compensatrice d'« optimisme théorique ». Le savoir rationnel d'un indivisé originaire, d'un individu infini, oriente l'existence vers sa négation : le souverain Bien originaire, l'Optimus premier dont on s'est trouvé séparé par la faute, le mal, la matière. L'optimisme théorique est une « consolation », une « ruse » du pessimisme romantique : pessimistes romantiques étaient l'« épicurien » (« Épicure était-il optimiste… d'être *malade,* justement ? » (*Essai d'autocritique,* 1886, NT, p. 30), « le chrétien », et, même si Nietzsche ne le dit pas, par voie de conséquence, le « socratique ». Socrate, un

romantique ? Assurément, si l'on entend la catégorie au sens de Nietzsche qui la reprend de Goethe[19]. Socrate lui-même l'a reconnu au moment de mourir : « O Criton, je dois un coq à Esculape ». Cette risible et terrible « dernière parole » signifie pour qui sait entendre : *O Criton, la vie est une maladie !* » (GS, IV, § 340, p. 219), cf. CID, « Le problème de Socrate », 1, p. 69)[20]. La vie corporelle étant considérée comme un mal dont nous délivre la mort, on comprend que Nietzsche explique ainsi la demande d'un sacrifice au dieu guérisseur. Tandis que le « classique » est l'homme théorique ou l'artiste « sain », le « romantique » est l'homme théorique (Socrate) ou l'artiste (Wagner) « malade ». Le premier assume joyeusement son pessimisme tragique ; le second le dissimule tristement, sous les apparences d'un optimisme théorique et artistique de façade supposé l'en guérir. Bien que le thème de la souffrance par appauvrissement de la vie ne soit pas ici lié à celui de la « décadence » comme il le sera dans « Le problème de Socrate », on perçoit déjà le renvoi métaphorique possible entre affaiblissement physiologique et décadence culturelle (non un lien de causalité direct et constant, ce dont la solide physiologie de Socrate serait la réfutation), de même que l'affaiblissement physiologique est déjà une « décadence » de l'organisation cellulaire, de même la décadence civilisationnelle est-elle un effet de l'affaiblissement des individualités éthiquement dominantes, des cellules (dé) composant le corps social. La fin du livre IV et celle du Livre V du *Gai savoir* – ajouté en 1887 – annoncent le *Zarathoustra* comme un prolongement et un approfondissement de la théorie des deux types d'individualité élaborée dans cet écrit, l'*individuum* et le *dividuum,* l'indivisé totalisé *illusoirement* et le singulier acceptant *lucidement* ses divisions. Le thème central est annoncé : la volonté de l'éternel retour comme « question », destinée à sélectionner par « test » (*Versuch*) les individualités fortes, affirmant leur division, pénétrées du « pessimisme tragique » (IV, § 341, « le poids le plus lourd »). Est également annoncée la volonté de Zarathoustra de l'enseigner aux individualités fortes, celles dont la sagesse paraît folie aux autres individus, « afin que les sages parmi les hommes se réjouissent une fois de plus de leur folie » (IV, § 342, « Incipit tragaedia »). Est annoncée de Zarathoustra, enfin, au terme du Livre V (V, § 382, « la grande santé ») ce qu'*Ecce homo* nommera « la condition physiologique de son existence : c'est ce que j'appelle *la grande santé* » (EH, APZ, 2, p. 308), caractéristique physiologique, donc psychologique, des individualités tragiques : « l'idéal d'un esprit qui, de façon naïve, c'est-à-dire involontaire[21] et par une sorte d'abondance et de puissance exubérante, s'amuse de tout ce qui, jusqu'à présent, passait pour sacré, bon, intangible, divin… l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance, à la fois humain et surhumain, qui paraîtra assez souvent *inhumain…* » (V, § 382, pp. 279-280).

Notes de bas de page

1. MVR, édition citée, I, p. 32. Les convergences entre Hegel et Schopenhauer sont trop rares pour ne pas s'y arrêter.

2. Hegel justifie logiquement la même distinction linguistique, in *Encyclopédie, 1827-1830,* I, § 6, pour répondre à l'objection de plat conformisme politique que l'on avait faite à son identité du « réel » (*wirklich*) et du « rationnel », affirmée en 1821 dans la Préface aux *Principes de la philosophie du droit.* La *Realität* de l'être-là (*Dasein*) relève de la logique de l'Être tandis que la *Wirklichkeit* est ce qui dans la *Realität* est agissant comme essence, forme, espèce ou cause. Il s'ensuit que quelque chose de *real,* un État par exemple, qui ne produit aucun effet nouveau d'auto-dépassement (de *Selbstaufhebung*) et se contente de se « conserver en l'état », n'est pas *wirklich* : cette analyse mène en vérité, pour qui sait lire, à l'opposé du conformisme et de l'immobilisme politiques.

3. A. Schopenhauer, MVR, Livre Quatre, ch. 60 et surtout l'Appendice sur « la métaphysique de l'amour ».

4. A. Schopenhauer, *Ibidem,* « Métaphysique de l'amour », Paris, PUF, 1966, p. 1306.

5. Leibniz, *Théodicée,* III, 403. : « l'âme est un automate spirituel ».

6. « Je suis de moi-même le plus proche », Térence, l'*Andrienne,* IV, 1, 12.

7. « La transvaluation de toutes les valeurs (*die Umwertung aller Werte*) » est un thème ultérieur de la troisième période, relatif au projet du généalogiste, préparant la venue du surhomme.

8. Nietzsche n'entend pas supprimer la morale (*die Moral*), mais bien au contraire la *renforcer,* d'abord en la dédoublant (morale forte, morale faible) et d'autre part en évaluant positivement la morale *forte* et en dévaluant la morale *faible.* Le terme de « moraliste » est le plus souvent utilisé par lui pour nommer le garant des principes de la « morale » commune, celle des « faibles », fût-ce sur un mode démystifiant, comme celui qu'adopte La Rochefoucauld. C'est pourquoi Nietzsche se dénommera souvent lui-même un « immoraliste » (*immoralist*). Sur « ...la morale que Nietzsche défend et qu'il oppose à cette morale délétère, obscurément et inconsciemment nocive, négative, "réactive" », cf. M. Haar, *Par-delà le nihilisme,* Paris, PUF, 1998, p. 1 et suivantes.

9. Un individu – sujet, stable, distinct des énergies qu'il sent lutter en lui, est évidemment pour Nietzsche une pure fiction psychologique source de graves illusions pratiques et théoriques.

10. Il y a là un point de rencontre souvent relevé entre Nietzsche et Spinoza : tandis que « la joie est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection », « la tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection », *Éthique,* III, Définitions des sentiments, II et III, *Œuvres,* Pléiade, p. 470. Quant on sait que le passage à une perfection plus grande n'est autre, chez Spinoza, que l'augmentation de « la puissance d'agir », la correspondance entre une éthique de la perfection et une morale de l'expression se précise encore.

11. On sait que le livre de M. Foucault, *Le souci de soi,* Paris, Gallimard, 1984, reconstitue l'histoire de cette éthique aristocratique des Anciens, mise en œuvre de soi-même comme singularité, établie à distance d'une éthique de la légalité morale et de la moralité subjective au sens kantien-chrétien.

12. Il faut concéder à Paolo D'Ioro que « toute l'opposition entre forces actives et forces réactives qui est plus généralement à la base de l'interprétation de Deleuze n'est jamais formulée par Nietzsche » (« L'éternel retour, genèse et interprétation », in *Nietzsche, Cahier de l'Herne,* n ° 73, 2000, p. 263). Mais il s'agit précisément là de concepts interprétatifs et explicatifs d'un historien philosophe qui n'a jamais prétendu en faire des concepts opératoires littéralement nietzschéens, tout en expliquant par leur moyen les termes effectivement employés par l'auteur de *La généalogie* : « sentiments réactifs » (II, § 11, p. 266), « homme actif », « homme réactif » (*Ibidem,* p. 267). C'est seulement leur puissance d'intelligibilité qui nous les fait reprendre, tout en concédant qu'ils sont souvent chez G. Deleuze d'un emploi trop rigide et paradoxalement systématique.

13. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche,* Éditions Fasquelle et Grasset, 1992, p. 49, traduction modifiée.

14. R. Safranski, *Nietzsche,* Biographie d'une pensée, Actes Sud, Solin, 2000, p. 19.

15. Sur la configuration pulsionnelle typique de l'individu Nietzsche, cf. plus bas, II, Chap. I, 1., « *Les quatre composantes pulsionnelles typiques* ».

16. Sur les mécanismes psychologiques de ce couplage et de ce masquage de l'amour-propre au moyen d'une vertu indivise déjà présents chez La Rochefoucauld, nous renvoyons à P.-L. Assoun, *Freud et Nietzsche,* Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1980, p. 172.

17. Nietzsche parodie la formule de Hegel selon lequel l'individu « en-soi et pour-soi » est le singulier incarnant par ses passions et ses actions l'universel absolu, universel dès lors concrétisé.

18. CFJ, § 16, trad. Philonenko, Vrin, p. 71. Le « beau adhérent » adhère à un concept de l'objet qui est le critère d'adéquation en vertu duquel on juge de la beauté de la représentation ou de l'œuvre représentée. Il se réfère donc à une norme commune qui n'est pas purement esthétique mais bien théorique : la valeur de vérité de la représentation.

19. Goethe, dans l'entretien avec Eckermann de mars 1829 : « j'appelle classique ce qui est sain et romantique ce qui est malade ».

20. Nietzsche se réfère à Platon, *Phèdre,* 118 a.

21. « Involontaire » signifie ici non « délibérée » mais non pas « dépourvue de volonté ».

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 4. Au cœur des questions morales du Zarathoustra : mort de Dieu, volonté de puissance, éternel retour, surhomme, transvaluation des valeurs

p. 77-145

TEXTE INTÉGRAL

« Zarathoustra, le premier, a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie roue motrice du cours des choses… »
Nietzsche, *Ecce Homo,* p. 335

1. Introduction. La structure temporelle et l'articulation des cinq thèmes du *Zarathoustra*

1 Relativement au questionnement de la morale, la méthode généalogique, d'abord au sens le plus général d'une évaluation des valeurs passées et à venir, est l'hypothèse propre de Nietzsche. C'est elle qui unifie les grandes œuvres de la « troisième période » : *Ainsi parlait Zarathoustra* (1884 et 1885 pour la quatrième partie), *Par-delà bien et mal* (1886), *La généalogie de la morale* (1887). C'est seulement avec le *Zarathoustra* que, sur un mode fortement poétique, métaphorique, voire « symphonique »[1], sont enfin formés *tous* les concepts de cette généalogie nietzschéenne dont plusieurs s'esquissaient dans les ouvrages de la période précédente : « philosophie historique » et « fable de la liberté intelligible » (*Humain trop humain*), « histoire naturelle du devoir et du droit » (*Aurore*), « individu fort (*dividuum*), individu faible (*individuum*) » (*Gai savoir*).

2 Nietzsche a explicitement établi un lien de « reprise » entre les trois livres de cette troisième période. Si, en un sens, toute la généalogie est dans le *Zarathoustra* sur un mode pensant, poétique et métaphorique, *Par-delà bien et mal* fut écrit simultanément « …pendant les entractes de ce travail : soit comme récréation, soit comme auto-interrogatoire ou auto-justification, au beau milieu d'une entreprise extrêmement hardie et pleine de risque » (OC, VII, p. 354). Reprise auto-réflexive donc, et même, ajoute-t-il, inventaire des principaux concepts du *Zarathoustra* : « …une sorte de glossaire où apparaissent toutes ici ou là, et nommées par leur nom, les innovations conceptuelles les plus importantes de ce livre sans modèle… » (*Ibidem*). Ces « innovations conceptuelles » sont les cinq concepts[2] que nous avons mis en titre du Chapitre, dont *Par-delà bien et mal* établit un « glossaire », « … bien qu'il dise les mêmes choses, ajoute ailleurs Nietzsche, mais différemment, bien différemment… » (*Ibidem*). La différence de ce langage, comme on le verra au Chapitre suivant, tient d'abord au fait que, dans *Par-delà…,* les nouveaux concepts servent d'instruments opératoires pour évaluer « l'histoire naturelle de la morale » et « …pour enseigner à l'homme l'avenir de l'homme » (PBM, V, § 203, p. 116).

3 *La généalogie* est explicitement présentée « …pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* récemment publié » (GM, p. 213). En quoi complète-t-elle et éclaire-t-elle le second ouvrage ? : *Par-delà bien et mal* développe d'avantage le thème de la préparation d'un nouvel « élevage (*Züchtung*) » sélectif de l'homme à venir, tandis que *La généalogie* complète et éclaire l'évaluation des provenances, trop sommairement évoquée dans le *Zarathoustra* et encore dans *Par-delà.* Mais on remarquera que l'éternel retour est la thèse *centrale* des *cinq* thèses du livre. Deux la précèdent : « mort de Dieu », « volonté de puissance », qui concernent, d'une certaine manière, surtout le passé de l'homme ; et deux lui succèdent, « surhomme » et « transvaluation des

valeurs », qui, chacune à leur façon, envisagent un avenir positif de l'humanité, par *négation de ce qui y a fait obstacle.* De plus la « mort de Dieu » concerne seulement une série d'événements *historiques,* donc le passé seulement humain, tandis que la « volonté de puissance » concerne le passé humain *et* le passé du monde *naturel* en général. Symétriquement, tandis que le « surhomme » concerne *l'avenir non seulement humain, mais naturel,* puisqu'il s'inscrit dans la loi de l'universelle alternance contenue dans l'« éternel retour », la « transvaluation » concerne spécifiquement le *futur historique,* puisqu'elle est seulement nécessaire à la substitution, dans l'histoire humaine, des Tables de force aux Tables de faiblesse.

4 Il en résulte que les deux thèmes conceptuels extrêmes, le premier thème (« mort de Dieu ») et le cinquième (« transvaluation »), sont, du point de vue de la thématique temporelle symétriques et inversés : la « mort de Dieu », d'abord opérée par le suicide de la morale des faibles, est ce qui, dans le passé humain, prépare la « transvaluation », condition, dans le futur humain, de la venue du surhomme. Or, les deux œuvres majeures qui suivent le *Zarathoustra* reprennent, couplées deux à deux, les quatre « innovations conceptuelles » dont la cinquième, l'éternel retour, forme le centre et comme le noyau toujours présent. Ainsi, comme le souligne Nietzsche lui-même, alors que le *Zarathoustra* assumait la tâche de dire « oui à l'éternel retour » (« la conception fondamentale de l'œuvre… la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte » (EH, OC, p. 306), restait celle de dire « non » à ce qui empêcherait la nouvelle hiérarchie sélective et dionysiaque de l'avenir (*Par-delà*), de même que celle de dire « non » à ce qui, dans le passé, avait fait « vivre » Dieu et la « volonté de puissance » faible (*La généalogie*) : « une fois accomplie la partie de cette tâche qui consistait à "dire *oui*", restait celle de "dire *non*", de "faire *non*" : l'inversion des valeurs qui avaient cours jusqu'alors, la grande guerre – destinée à susciter le grand jour de la décision finale » (EH, OC, p. 319). Les cinq « innovations conceptuelles » articulent centralement le temps *passé* d'abord, le temps *à venir* ensuite, autour de l'affirmation de l'éternité du *présent* qui leur donne leur sens. Ce sont les conditions historiques d'une affirmation de l'éternité dans le temps de l'histoire européenne dont se préoccupent d'une part *Par-delà bien et mal,* essentiellement pour le futur, (« hiérarchie sélective » et « Dionyso s ») d'autre part *La Généa-logie,* avant tout pour le passé (« évaluation de la double provenance de la morale »). Nietzsche affirme n'avoir « …rien d'autre en tête qu'une morale personnelle : et me constituer un droit d'y contribuer, voilà le sens de toutes mes interrogations d'ordre historique à propos de la morale. Il est, en effet, terriblement difficile de se forger *ce* droit ! » (FP, 1882-1883, OC, IX, 4, 227). Mais avant d'explorer ces reprises, qui sont autant d'approfondissements, demandons-nous comment les cinq « innovations conceptuelles » du *Zarathoustra* s'articulent pour interroger la morale.

5 Évaluons à présent l'enchaînement des thèmes, ce que depuis le *Descartes* de M. Gueroult l'on nomme « l'ordre des raisons » d'un philosophe. Cet ordre des raisons ne sous-tend évidemment pas le *Zarathoustra* – poème et exhortation symphoniques – de façon évidente puisque tous les thèmes y apparaissent simultanément présents dans chaque partie selon un phénomène de résonance et d'anticipation propre au style aphoristique, en correspondance avec le mode « symphonique » revendiqué par Nietzsche. Il ne saurait donc s'agir que d'une différence d'accent accordée à tel ou tel « motif » annoncé puis repris d'une façon quasi-symphonique (« peut-être *Zarathoustra* appartient-il tout entier à la musique », EH, p. 307). Malgré ces restrictions reconnues, les quatre Livres du poème correspondent bien, globalement, à l'ordre de succession que nous proposons : « mort de Dieu » (Livre I), « volonté de puissance » (Livre II), « éternel retour » (Livre III), « surhomme » et « transvaluation » (Livre IV). Résumons ces hypothèses explicatives de la façon suivante :

Thèmes conceptuels	*- Thématiques temporelles*	*- Œuvres*
1. Mort de Dieu (nihilisme)	- Passé historique	- APZ, L. I. - *Généalogie.*
2. Volonté de puissance.	- Passé naturel et historique	- APZ, L. II.
3. Éternel retour.	- Présent éternel	- APZ, L. III.
4. Surhomme.	- Futur naturel et historique	- APZ, LIV.
5. Transvaluation.	- Futur historique - *Par-delà.* - *Crépuscule.*	- APZ, L. IV

6 Que la « mort de Dieu » débouchant sur le « nihilisme » contemporain conduise directement à la « transvaluation », c'est ce que nous contestons. La « mort de Dieu » renvoie directement d'abord à l'analyse fondamentale du *type* de volonté humaine qui fut à l'origine de l'illusion divine et du *type* de volonté responsable de sa mort. C'est donc la question du « sens » de la volonté humaine et de ses modalités typiques qui est l'interrogation menant au second « terme fondamental » : la « volonté de puissance » y répond. Enfin, la « transvaluation », loin de succéder immédiatement à la « mort de Dieu » comme second « terme capital », suppose, pour être comprise et assumée pratiquement, le déploiement de l'ensemble des quatre autres concepts : « volonté de puissance » dont la maxime morale sélective est, non plus l'éternel détour par un Dieu mort, mais l'« éternel retour » intramondain, puis l'assomption *historique* de l'éternel retour dans le futur par le « surhomme »[3]. La question centrale est de savoir quelle est la structure du temps qui convient fictivement, comme une maxime pratique, à une volonté de puissance forte après la mort de Dieu. Le progrès des rationalismes pratiques ? L'éternisation de l'instant extatiquement sorti du cours temporel selon les romantiques ? Ou bien précisément cette éternisation du temps qu'est l'éternel retour ? L'assomption *historique* de l'éternel retour par la volonté forte pose par suite la question de la prochaine figure humaine surmontant le « dernier homme » oscillant entre l'idée de progrès et l'éternisation romantique de l'instant. L'établissement d'une nouvelle échelle de valeurs renversant la précédente est, enfin, l'ultime *condition* de la venue de ce surhomme *préalablement défini* : la volonté singulière de nouvelles valeurs et de leur instauration éducative, sociale et politique. La « transvaluation » est donc le cinquième et dernier concept fondamental du *Zarathoustra. L'exposé de la « transvaluation » est la transition nécessaire entre l'exposé de la nature de la surhumanité* (quatrième concept fondamental) *et sa venue à l'existence, dont il détermine les conditions.* On sait, de plus, qu'afin de penser les conditions culturelles de l'existence du surhomme l'explicitation des conditions éducatives de la « transvaluaton de toutes valeurs » (« dressage » (*Zuchtung*) et nouveau « dionysisme ») sera le motif terminal des œuvres telles que *Par-delà bien et mal* (1886) et, après *La généalogie* (1887), du *Crépuscule des idoles* (1888), de même que du posthume *Antéchrist* (1888, publié en 1895). Le nouveau dressage sélectif et la nouvelle religion de Dionysos feront en conséquence l'objet d'un dernier Chapitre de cette Partie.

2. La mort de Dieu, condition de renaissance d'une autre morale

> « Les plus grandes pensées sont les plus grands événements. »
> (PBM, IX, § 285, p. 202)

7 Dès le § 2 du Prologue apparaît le premier thème conceptuel : la « mort de Dieu ». Au saint ermite qui affirme préférer Dieu aux hommes, Zarathoustra oppose son amour des hommes (« j'aime les hommes », p. 22), tout en constatant que « ce saint vieillard, en sa forêt de *la mort de Dieu* n'a rien su » (APZ, Prologue, § 2, p. 23). Cet « événement » qui fut d'abord une « grande pensée » ne deviendra visible, à la manière d'une nouvelle étoile dans le ciel, que bien après son surgissement. Et la pensée d'égale grandeur positive qui lui succédera, celle de l'Éternel retour, mettra aussi vraisemblablement plusieurs millénaires avant d'être incorporée au plus commun des hommes.

8 Zarathoustra, « lui aussi » projeta un jour sa chimère au-delà du monde : « c'est rêve que me parut alors le monde et la fiction d'un dieu » (*Ibidem,* APZ, I, « de ceux des arrières-mondes », p. 42). Mais, un autre jour, ce dieu lui fut connu comme chimère d'homme : « ah ! mes frères, ce dieu que je créai fut ouvrage et délire d'homme, comme sont tous les dieux ! » (*Ibidem*). Relativement à la mort de Dieu, il faut partir du constat fait par Zarathoustra que « …lorsque meurent les dieux, toujours ils meurent de maintes sortes de mort » (APZ, IV, « Hors service » p. 281). Et de fait, l'on peut retenir, suivant la suggestion des multiples morts de Dieu énoncée par le prophète, *quatre sortes de mort de Dieu.*

9 1. Une *première* manière, plutôt digne, est de faire mourir Dieu en en faisant la victime de sa propre morale : « Dieu a tué Dieu » (FP, V, 23(70), p. 549) et « la morale mourut de moralité » (*Ibidem,* 23 (71)). Déjà abordé dans *Humain trop humain* II (VSO, § 84, « les prisonniers »), le thème de la « mort de Dieu » était encore repris dans le *Gai Savoir* (GS, III, § 125 « L'insensé » ; V[4], § 343, « Ce qu'il en est de notre gaieté », et § 344, « Dans quel sens nous aussi sommes encore pieux ») dans la droite ligne de la critique du « savoir triste », éprouvant le besoin de soutenir sa volonté par la croyance en un Dieu moral. Ce thème représente pour cette raison une transition importante entre les deux ouvrages. La réappropriation de la créativité humaine, c'est-à-dire du pouvoir de poser quelque valeur *à partir de soi seul* et non *à partir d'un autre,* passe par la reconnaissance de la mort de Dieu et l'assomption de ses conséquences morales. Celui qui souffre d'un trop plein de vie ascendante, n'a nul besoin d'un Dieu extérieur à la vie pour soutenir son action. À l'inverse, celui qui souffre d'une vie affaiblie et déclinante, d'une vie qui ne supporte pas d'être divisée avec elle-même, a besoin de poser, en dehors de lui, un *individu-indivisé* originaire, raison de toute existence divisée et espoir de son retour à l'indivision.

10 Comme le proclame « l'insensé » (*der tolle Mensch,* GS, III, § 125, p. 137), Dieu était notre « mer » : nous l'avons vidée ; il était notre « horizon » : nous l'avons effacé ; il était notre « soleil » : nous en avons désenchaîné la Terre. Ce Dieu donnait un « sens », c'est-à-dire un « but », une « finalité » à ces volontés et à ces savoirs. L'idéal d'indivision, c'est-à-dire d'union, d'égalité, d'identité, d'immuabilité (l'*ens realissimum, individuum infinitum,* l'individu infini selon Kant) était ce vers quoi tentait de se dépasser la vie souffrant de la séparation, de l'inégalité, de la différence, du devenir. Ce Dieu était un juge et un justicier qui évaluait *adéquatement* chaque action conforme ou non conforme à son Idéal. Le souci de vérité-véracité, de non-mensonge, de non-dissimulation, à la manière d'un idéal absolu, entraîna le souci de sincérité à l'égard de soi-même et de Dieu même. Car « "la volonté de vérité" signifie… "je ne veux pas tromper, pas même me tromper moi-même" :

– *nous voilà sur le terrain de la morale…* et si Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ? » (GS, V, § 344, p. 228). Quelle pratique mit à mort le Dieu chrétien sinon la moralité chrétienne elle-même, « …la notion de véracité prise dans un sens de plus en plus rigoureux » (GS, V, § 357, p. 248).

11 Le mensonge social et politique des prêtres ne fit bientôt plus de doute aux yeux des croyants. Le mensonge théorique des métaphysiciens, incapables de dissimuler plus avant à un regard critique l'inconsistance des *preuves* de l'existence de Dieu, alla dans le même sens. Quel crédit accorder à l'existence d'un Dieu que l'on veut démontrer en tant que *causa sui* ? À bien y regarder, « la *causa sui* constitue la plus éclatante contradiction interne que l'on ait jamais forgée jusqu'à ce jour. C'est une sorte d'atteinte à la logique, de monstre » (PBM, I, § 21, p. 38). Comment un être pourrait-il être cause de sa propre existence, puisque, pour être cause, il faudrait évidemment qu'il existât déjà ? Un tel cercle vicieux – *deus circulus vitiosus* à entendre ici en un sens logique, non dionysiaque – est parfaitement mis en scène par le baron de Münchhausen qu'a popularisé Burger et qui tente de « …s'empoigner soi-même aux cheveux dans l'espoir de se tirer d'un néant marécageux pour se hisser à l'existence… » (*Ibidem,* p. 39).

12 Dans le *Crépuscule des idoles* (1888), le texte « Comment, pour finir, le monde vrai devint fable » exposera, en six étapes, l'explicitation de cette première mort du Dieu moral-métaphysique jalonnée par platonisme, christianisme, kantisme, positivisme, nihilisme, jusqu'à la dernière question, celle de Nietzsche. Que nous reste-t-il encore à affirmer, lorsqu'ayant aboli le monde vrai, « nous avons aussi aboli le monde des apparences » (CID, *Ibidem,* p. 81) ? Pour assurer la possibilité d'une ultime affirmation, post-nihiliste, Nietzsche va relever l'équivoque sémantique du terme « apparence (*Schein*) ». Nous avons aboli le « monde des apparences », soit, en entendant par là le monde sensible du devenir, des passions, des perspectives, que nous posions comme « apparence », dans le sens péjoratif du terme, « fiction et illusion », tant que demeurait un semblant de monde vrai et idéal, permanent, apathique, universel. Mais si le monde sensible ne peut plus être évalué comme « apparence » au sens négatif, il demeure pourtant bien comme « apparence (*Schein*) » en un sens positif, cet éclat et ce brillant du réel enfin dévoilé sans ombre, dans un « grand Midi », toutes les « ombres de Dieu » ayant été soigneusement effacées par le nihilisme négatif, au moins en principe : « je ne pose pas l'apparence en opposition à la réalité, au contraire, je considère que l'apparence c'est la réalité » (FX, XI, 40 (53), p. 391). Nietzsche peut conclure : « INCIPIT ZARATHUSTRA » : « ICI COMMENCE ZARATHOUSTRA » (majuscules de Nietzsche, *Ibidem,* p. 81). Ce texte établit donc rétrospectivement (1888) les conditions de possibilité historiques de l'apparition de Zarathoustra, se résumant dans la « mort de Dieu », premier thème conceptuel du livre, mort de ce Dieu des philosophes qui se nommait le « monde vrai » et dont l'abolition rend possible la venue du surhomme, autrement nommé : « apogée de l'humanité » (*Ibidem*). Dieu mourut donc d'abord de l'idéal qu'il avait lui-même introduit, l'idéal suicidaire de *sincérité morale* : « la *réfutation* de Dieu ; finalement, seul le Dieu moral est réfuté » (FP, XI, 39 (13), p. 358).

13 2. La *deuxième mort de Dieu* est mentionnée dans le *Zarathoustra* par « le dernier pape » devenu « hors service ». Ce vieux pape ne servait déjà plus le Dieu législateur et justicier, mais son Fils, le Dieu d'amour. C'est ce Fils qui convainquit à son tour son Père d'aimer l'homme, de se faire moins dur, d'être *compatissant* : « en sa jeunesse il fut ce dieu du Levant, dur et vindicatif et se bâtit un enfer pour le plaisir de ses favoris. Mais, à la fin, il se fit vieux, et mou, et blet, et compatissant… et s'étouffa un jour de sa trop grande compassion » (APZ, IV, p. 281). La compassion de ce Dieu entraînait une indulgence infinie pour l'homme. Mais à quoi sert encore un Dieu qui pardonne

tout, qui tolère tout, jusqu'à l'indifférence de l'homme à son égard ? Par compassion, sympathie infinie, Dieu admit que l'homme, fatigué de lui, puisse le nier et… se retira de la scène. Si le pape est hors-service, c'est parce que son Dieu lui-même ne sert plus à rien.

14 Au suicide de Dieu par idéal de « sincérité », s'ajoute donc le suicide de Dieu par compassion. Dieu, reconnaît le dernier pape, « …s'étouffa un jour de sa trop grande compassion » (APZ, IV, *Ibidem,* p. 281). L'*Antéchrist* expliquera les choses plus prosaïquement, en situant un autre aspect de la pitié excessive de Dieu dans l'intervention quotidienne de sa Providence, faisant « …du misérable train-train de leur vie… un perpétuel miracle de "grâce", de "Providence" et d'"expériences salvatrices » (AC, § 52, p. 218). L'homme chrétien finit par considérer comme"…totalement puéril et (de) parfaitement indigne un tel abus de la divine dextérité et du doigté de Dieu » (*Ibidem*). Un Dieu si pitoyable « …devrait nous sembler un Dieu si absurde qu'il faudrait l'abolir, même s'il existait » (*Ibidem*).

15 3. *La troisième mort de Dieu* est celle que mentionne « le plus hideux de hommes (APZ, IV, "Le plus hideux des hommes", p. 284) ». Il tua Dieu d'une manière plus active. Un Dieu qui, pour exercer sa compassion, s'impose néanmoins de sonder les cœurs et les reins, doit détenir l'omniscience. Mais pour « tout savoir », il lui faut « tout comprendre ». D'où la nécessité de ces entretiens infinis avec Dieu cultivés avec complaisance par les Juifs et les chrétiens : « on en fut alors presque réduit à inventer des dieux et des êtres intermédiaires… quelque chose en somme qui rôde même dans les choses cachées, qui voit même dans l'obscurité… » (GM, II, § 7, p. 261). Mais si « tout comprendre, c'est tout pardonner », il faut compléter la formule par celle de Nietzsche : « *tout comprendre, c'est tout mépriser* »[5] (NCW, Épilogue, 2, p. 372). Cette indécence méprisante du Dieu omniscient, voyeur des âmes, devint insupportable : « ce Dieu qui voyait tout, *même l'homme,* ce Dieu ne pouvait que mourir ! L'homme ne souffre pas que pareil témoin vive » (APZ, IV, p. 287).

16 Pour le dire dans la métaphore de la vie-femme qu'affectionne Nietzsche : dévoiler totalement la vie est indécent. La femme refuse cette indécence qui révèle cruellement son absence de profondeur. En effet, si l'on n'atteint jamais le fond des femmes, ce n'est pas, comme elles le laissent parfois entendre, parce que ce fond nous introduirait à quelque mystère transcendant, mais bien « parce que chez elles on ne touche jamais le fond » (CID, « maximes et traits », 27, p. 65)[6]. Car, sous les voiles, il n'y a encore, au fond, que d'autres surfaces, raison pour laquelle les femmes répugnent à les dévoiler : « est-il vrai, demandait une petite fille à sa mère, que le bon Dieu soit partout présent ? Je ne trouve pas cela convenable ! » (texte de la *Préface* à GS, 1886, p. 19, repris dans NCW, 1888, Épilogue, 2, p. 372). Ne supportant plus cette indécence méprisante de Dieu, l'homme le supprima pour préserver *son* intimité : « que les philosophes retiennent la leçon », ajoute Nietzsche aux propos de la petite fille.

17 Cependant, l'illusion nihiliste qui avait engendré ce Dieu, et qui consistait à poser comme « être » un idéal d'égalité, d'identité, d'intelligibilité, l'*individuum infinitum* qui n'était « rien » de réel, ne ne fut *pratiquement pas abandonné après sa mort* et son idée se survit dans les idaux collectifs modernes, « ces ombres de Dieu » (BS, III, § 109). D'où la conclusion : « je crains que nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire » (*Ibidem,* p. 78).

18 4. *La quatrième mort de Dieu* se distingue avec hauteur et distance de ces mises a mort « impossibles » effectuées par les individus faibles. Il s'agit du meurtre de Dieu perpétré par les forts, disciples de Zarathoustra, ancêtres lointains du surhomme. Ce Dieu ne pouvait satisfaire une exigence de limpidité et de loyauté telle que celle qui inspire les individus cherchant à s'exprimer

authentiquement et non par le *détour de quelque chose d'autre,* ce Dieu-vérité et vérace dont avaient besoin Descartes et les idéalistes. C'est une morale de l'authenticité, de *l'ipséité* pour l'individu tragiquement et éternellement divisé qui impose ce meurtre de Dieu. Le Dieu moral est ici réfuté, mais *au nom d'une autre morale.* Cette limpidité et cette loyauté en face du réel, cette authenticité, sont tout autres que le devoir moral de véracité à l'égard d'un Dieu supposé non trompeur. Il s'agit de la vertu de *probité* en un sens philologique, de la justice à rendre à l'égard des écrits et des textes, fussent-ils supposés décrets divins.

19 Il ne s'agit pas de « ne pas mentir », de « dire le vrai », mais de « bien entendre », de savoir *ce qui s'est dit,* quelle volonté de puissance s'est inscrite dans un texte ou une parole. La probité philologique est la reconnaissance de multiples perspectives volitives à l'origine d'un texte, les unes « effaçant » souvent les autres à leur profit. Or, du Dieu judéo-chrétien on doit reconnaître qu'en toutes ses paroles « ...il était ambigu (*er war vieldeutig*) » (APZ, IV, « Hors service », p. 281). C'est dans ce contexte que l'on peut situer le débat entre « les prisonniers » (HTH, II, VSO, § 84, p. 199) dans la « prison » du monde où ils subissent leur peine à la suite du péché originel. Le « salut par la foi » que leur propose le soi-disant fils du geôlier (« je vous sauverai, si vous croyez que je suis le fils du geôlier ») représente un renoncement à la suspicion radicalement critique à l'égard de toute révélation prétendue, y compris celle du « Fils de Dieu » : « les prisonniers ne rirent pas, mais haussèrent les épaules et le laissèrent là » (*ibidem,* p. 200).

20 Les messages du « geôlier », toujours indirects, par prophète ou fils interposé, obliques, incomplets, mal entendus, déchaînaient les conflits d'interprétation au sein de ses fidèles eux-mêmes. Que l'on pense aux interminables controverses relatives à l'Annonce du Messie et à la méconnaissance du Christ. Par ailleurs, son *logos* créateur du réel n'était guère clair. N'est-ce pas lui qui, par une perversité cruelle, créa l'homme si faillible qu'il ne pouvait naturellement que se tromper et errer ? À dire vrai, ce Dieu peu clair était bien trop humain : il était la projection des faiblesses humaines, comme ses sincères fidèles finirent par le reconnaître. C'est la critique philologique et herméneutique qui, cette fois, anéantit Dieu définitivement, de manière forte : « l'homme est dorénavant assez fort pour se permettre d'avoir honte dune *croyance en Dieu* ; – il peut de nouveau jouer l'*advocatus diaboli* » (FP, XIII, 10 (21), p. 120).

21 La mention d'une défense voire d'une apologie du « diable » pointe à l'évidence vers la nouvelle figure de *Dionysos,* dieu « de travers » et « de traverse », dieu de la *diabolè*[7]. C'est dans la créativité immanente au *monde* et non en référence à ce *Dieu,* qu'il faut inscrire la création de l'*homme.* C'est le monde qui crée l'homme et qui crée en l'homme, et Zarathoustra, porte-parole des individus souffrant d'un excès de vie affirmative, n'a que faire d'un tel Dieu : « assez d'un *pareil* Dieu ! Mieux vaut qu'il n'y ait pas de Dieu ; mieux vaut qu'à la force de son poignet l'on fasse son destin ; mieux vaut être bouffon, être soi-même Dieu ! » (APZ, IV, *Ibidem,* p. 282). Cette *quatrième mort de Dieu* se révèle différente des trois autres. Elle repose sur une exigence d'authenticité et de probité philologique sans compromis possible, car Zarathoustra revendique la puissance de « faire par soi-même son destin (*auf eigne Faust Schicksal machen*) », ce qui est la définition de la volonté de puissance forte, celle qui se dépasse elle-même *à partir de soi,* littéralement « à la force de son propre poignet » : « nous nions Dieu, nous nions en Dieu la responsabilité : c'est *en cela,* et en cela seulement que nous sauvons le monde » (CID, « les quatre grandes erreurs », § 8, p. 96).

22 Concernant les *réactions* à la mort de Dieu deux paragraphes du *Gai savoir* donnaient déjà toutes les explications nécessaires. Le § 125 du Livre Trois mettait en scène « l'homme insensé (*der tolle Mensch*) ». En réalité, c'est du « gai savoir » dont il s'agit, d'un philosophe qui paraît « insensé » à la conscience commune parce qu'il est le seul à prendre conscience de la nature et des conséquences

de l'événement. Cherchant Dieu au milieu de ceux dont beaucoup ne croient plus en lui, il déchaîne les rires. L'homme du commun ne prend aucune conscience de l'importance de cet événement qui n'est rien moins que celui de la perte du sens de l'existence, ce sur quoi insiste le philosophe en comparant cette perte à celle de la mer qu'on aurait vidée ou à l'effacement de l'horizon ou encore à l'errance de la terre loin du soleil. À la manière d'une catastrophe sidérale qui doit mettre du temps avant que la lumière de sa *connaissance* parvienne sur la Terre, le meurtre de Dieu, « bien connu », pour parodier Hegel, n'est pas encore « connu » : « ce qui est bien connu (*das Bekannt*) en général, justement parce que bien connu, n'est pas connu (*erkannt*) »[8]. Il faut du temps pour analyser patiemment le phénomène de la mort de Dieu. Mais le philosophe nietzschéen, à la différence du philosophe hégélien, qui « …vient toujours trop tard »[9] quand le réel est consommé, estime qu'il est en avance : « j'arrive trop tôt » (GS, *Ibidem,* p. 138). Relativement à l'assomption volontaire de la mort de Dieu, le philosophe questionne : « la grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? » (GS, *Ibidem*). Zarahoustra le demandera aussi à son frère : « mais d'être un meurtrier as-tu la force ? » (APZ, I, « De la voie du créateur », p. 77). L'homme du commun, celui du triste savoir, n'est point à la hauteur de l'événement, ne percevant pas qu'il s'agit de tuer Dieu pour lui substituer de *nouvelles valeurs.* La transvaluation morale, avenir proprement humain (cinquième et dernier thème du *Zarathoustra*) que doit préparer le meurtre de Dieu (premier thème, relatif au proche passé humain) échappe à l'humanité encore dominante. Celle-ci prolonge en un athéisme purement formel, non réel, la perpétuation des valeurs théologiques traditionnelles. Être à la hauteur de ce meurtre serait, comme le suggère l'insensé, devenir soi-même dieu, s'approprier joyeusement la divinité de la singularité immanente au monde en chacune de ses perspectives (Dionysos). Seul le philosophe, le gai savant, sait que « …quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! » (*Ibidem*).

23 Le § 343 (« *Ce qu'il en est de notre gaieté* ») revient, dans le Livre Cinq du *Gai Savoir,* sur les conséquences morales de la mort de Dieu : « tout ce qui doit s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondé et bâti sur elle, et pour ainsi dire enchevêtré avec elle : par exemple notre morale européenne dans sa totalité » (GS, § 343, p. 225). Cette morale, veut dire Nietzsche, reposait sur l'empêchement et l'interdit de la vie créatrice par soi, au nom d'un Idéal d'identité et d'immuabilité posé en Dieu. Ou encore : « l'idée de Dieu était jusqu'à présent la principale *objection* contre l'existence » (CID, « Les quatre grandes erreurs », § 8, p. 96), dans la mesure où elle niait l'existence effective du monde et sa valeur au nom d'un Être transmondain. Cette morale théologique installait l'homme dans la tristesse définitive d'une existence réactive, reproductive, imitative d'un Absolu posé en dehors du devenir. Le philosophe doit préparer la transition de la tristesse, en laquelle s'enferme l'homme apparemment sans Dieu, à la *joie* qui redoublera de pouvoir créer de nouvelles valeurs. « Les individus souffrant d'une surabondance de vie », tels que les présente *Le gai savoir,* dans le § 370 saisiront l'occasion d'une affirmation joyeuse de soi, dans l'espace laissé vacant par la mort de Dieu : « nous autres philosophes, nous autres "esprits libres", à la nouvelle que "le vieux dieu est mort", nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore » (GS, § 343, p. 226). La question qui se pose désormais est de savoir s'il existe un concept unifiant ces deux types de volonté et d'individualité « souffrant » de la vie, dont on a vu que l'un d'eux engendre, par faiblesse, la croyance en Dieu, puis, par souci de sincérité et mépris de sa compassion, la négation de ce Dieu et que l'autre par sa force d'authencité nie Dieu en conséquence de son affirmation de soi par soi. La compréhension de « la mort de Dieu » exige

donc une explication du concept d'individualité *volontaire.* Or un tel concept existe bien dans la philosophie de Nietzsche, c'est celui de « volonté de puissance ».

3. La volonté de puissance comme « domination de soi » : *Selbstüberwindung*

> « Ainsi la volonté est la puissance sur soi-même ; elle est l'essence de la puissance universelle, de la nature et de l'esprit (*So ist der Wille Macht an ihm selber und das Wesen allgemeiner Machte der Natur und des Geistes.* » (Hegel[10])
> « On devrait avoir du respect pour cette morale incorporée à l'instinct de conservation. » (VP, III, § 477, p. 178)

24 La formation du concept de volonté de puissance permet d'unifier les deux types d'hommes « souffrants » que nous avons étudiés, au Chapitre Trois, dans le contexte du *Gai Savoir,* et dont l'opposition vient de permettre de comprendre la naissance puis la mort du « Dieu moral ». Le lien entre la « mort de Dieu » et la « volonté de puissance » est ainsi clair. C'est une volonté de puissance faible qui avait produit la fiction puis l'illusion du Dieu moral et c'est cette individuation faible de la volonté qui commence par mettre à mort sa créature « divine », avant que l'athéisme de la volonté forte prenne le relais et achève le travail. La volonté de puissance divisée en deux types fait comprendre la naissance et « les multiples morts » du Dieu des « arrière-mondes » longuement évoqués dans le Livre I. Il est donc nécessaire que, dès le Livre II, Nietzsche lui consacre une explication. L'un des rares textes développant ce concept unificateur des *deux types* de volonté, décrits dans les ouvrages antérieurs, est celui de la Deuxième Partie du *Zarathoustra* consacré à la « domination de soi » (*Selbstüberwindung*) (APZ, II, OC, pp. 132-135). Le *Zarathoustra* est, pour cette raison, le premier ouvrage de la période « généalogique » de Nietzsche, en ce que le contenu du concept formulant l'hypothèse unifiant le questionnement de la volonté morale (celui de volonté de puissance) s'y trouve pour la première fois explicité dans le Livre II. Il l'est, certes, dans un contexte à haute densité métaphorique, voire « symphonique », mais cela n'exclut pas la présence d'une rigueur analytique de contenu, dont nous chercherons à confirmer la portée par un commentaire, appuyé sur les *Fragments* posthumes autrefois dits de *La Volonté de Puissance,* et sa justification de forme plus méthodique dans *Par-delà bien et mal* (notamment dans le § 36). Jusqu'ici, en effet, nous ne voyons pas très précisément ce qui permet d'unifier les volontés des deux « souffrants » de la vie, distingués dans le *Le Gai Savoir* et intervenant dans la mort de Dieu que nous venons d'étudier. C'est ce que la volonté de « domination de soi par soi » va permettre à présent de comprendre. Ceci permettra de déceler une volonté de maîtrise dont on va généraliser ensuite le principe, *la puissance,* en tant que moteur de *toute vie,* soit une structure à la fois *unitaire* et *duelle,* l'unité de « la volonté de se surmonter » se modalisant de deux façons opposées, dans lesquelles on retrouvera les modalités, forte et faible, de l'individuation déjà décelées dans le *Gai savoir*[11].

25 1. Détour méthodologique par les textes de *Par-delà bien et mal.* Avant de suivre avec Zarathoustra, tous les « chemins » (*Ibidem)* suivis par la vie, il convient d'opérer un détour par le contexte, non dénué de toute métaphore, mais plus « scientifique » et « conceptuel » des textes où Nietzsche expose la « volonté de puissance » comme une hypothèse régulatrice pour la connaissance des phénomènes. La mention de ce mode d'exposition préalable s'avère d'autant plus nécessaire que la « volonté de puissance » s'y présente comme *la conséquence* d'une hypothèse interprétative déjà formulée dans *Le gai savoir,* le « perspectivisme » (GS, V, § 374, « Notre nouvel infini ») dont la « physio-psychologie », entendons l'identité du physiologique et du

psychologique, est la conséquence. De ces textes méthodologiques, nous reviendrons au *Zarathoustra,* pour développer le contenu *différentiel* de la volonté de puissance, à savoir ses deux « types ».

26 L'esprit dominant de la *méthode* de Nietzsche est l'esprit du *Versuch,* de l'« essai » problématique, c'est-à-dire de la « tentative » non dogmatique ou encore de l'« hypothèse » interprétative à caractère « polémique » : « pourquoi non ? » ou « pourquoi pas ? » visant les conformismes explicatifs. Il est nécessaire de rappeler que les trois principaux concepts opératoires, toujours reconnus comme régulateurs par Nietzsche *dans ses textes méthodologiques,* et mis en œuvre dans son questionnement moral (le perspectivisme, l'identité du physiologique et du psychologique, la volonté de puissance) sont présentés comme des hypothèses risquées et « renversantes » vis-à-vis des certitudes dogmatiques de la philosophie des sciences. La valeur du *Versuch* herméneutique ne se mesure pas à sa vérité-exactitude par rapport à un ensemble de « faits » qui la confirmeraient. Nietzsche ne peut que récuser ce schéma de la connaissance puisque le propre de la première hypothèse est de supposer qu'il n'existe pas de « faits » bruts, mais que les « faits » ainsi nommés disposent d'un vouloir interprétatif immanent.

27 La valeur positive du *Versuch* se mesure à deux critères. D'une part, sa capacité à dialoguer critiquement avec l'ensemble des autres hypothèses, sans les ignorer ou les rejeter dogmatiquement, sans plus. D'autre part, sa capacité à intégrer positivement, si possible, après l'épreuve critique, le maximum d'entre elles, l'hypothèse la plus intégrante utilisant pour cela le raisonnement par analogie ou la métaphorique conceptuelle afin d'admettre *sous elle* d'autres perspectives (psychologiques, philologiques, physiologiques, sociologiques et politiques, *etc*). Les textes, nombreux et explicites, attestent le caractère problématique, « possibilisant », « risqué », de ces concepts interprétatifs intégrants.

28 Rappelons les plus importants d'entre eux. L'hypothèse du perspectivisme est dans le *Gai savoir* (GS, V, § 374, « notre nouvel infini ») énoncée en raison de l'impossibilité pour « l'intellect… par son examen le plus consciencieux » (*Ibidem,* p. 270) de sortir de sa manière de voir, pour accéder à une vision des choses qui ne soit pas « pour lui ». La supposition risquée (*Versuch*) est qu'*il se pourrait* bien qu'il en aille ainsi pour tous les étants, vivants et physiques. Il s'agit de se défaire « …de cette ridicule immodestie » (*Ibidem,* p. 271) décrétant que seules seraient valables les perspectives déployées à partir de notre angle *humain* de vue. En conséquence, du monde, « nous ne saurions ignorer la possibilité *qu'il renferme une infinité d'interprétations* » (*Ibidem,* p. 271). Pourquoi serions-nous les seuls étants interprétants dans un univers dont les composantes seraient seulement interprétées et non *interprétantes* ? Pourquoi cette activité interprétante ne serait-elle pas présente dans toutes les composantes ? *Pourquoi pas* ? La « modestie » morale non moins que le sens des hypothèses nous autorisent au contraire à envisager que l'univers soit constitué d'une infinité de points de vue interprétants. *L'être interprété – par nous – serait lui-même un être interprétant, et cela, à l'infini.*

29 La possibilisation hypothétique du premier concept, celui du perspectivisme infini, entraîne celle du second, le concept de l'identité du physique et du psychique, de la force et de l'évaluation ou interprétation, de la « matière » et de la « signifiance ». En effet, si nous supposons que la réalité est faite de perspectives interprétantes, il nous faut « supposer » que la réalité dite *purement matérielle* ou purement physique est une illusion. À l'intérieur de ce que nous tenons pour de la matière, coexisteraient une multiplicité infinie d'infimes centres interprétants, correspondant à ce que les matérialistes mécanistes nomment, en usant d'un terme trompeur, des « atomes ». Dès lors la « physique », entendons la « physique mécaniste » celle « …que nous proposent les

physiciens d'aujourd'hui » (PBM, § 14, p. 33), *pourrait être* elle-même une « …interprétation du monde, une adaptation du monde (à notre propre entendement, si j'ose dire) et *non pas* une explication du monde » (*Ibidem,* p. 32).

30 Nietzsche veut dire que cette interprétation mécaniste (atomiste, déterministe, physico-mathématique) n'explique pas le monde *tel qu'en soi* mais tel que pour un entendement abstrait, dont la perspective sur le réel est opératoire, c'est-à-dire tout à la fois mathématique et technique. La technique n'est en effet rien d'autre que la matérialisation physique d'opérations dont la loi de construction idéale (le schème) est mathématique. Or cette physique est une interprétation beaucoup moins ouverte que celle du perspectivisme physio-psychologique généralisé. Elle conforte naïvement cette chosification du réel en en appelant au témoignage des sens : « les yeux et les doigts plaident pour elle, le visible et le tangible sont de son côté, voilà qui fascine, persuade et *convainc* un siècle dont le goût est foncièrement plébéien… » (*Ibidem,* pp. 32-33). L'interprétation perspectiviste généralisée induit au contraire une interprétation moins « plébéienne » que celle d'une physique matérialiste convenant « …à une rude et laborieuse race de mécaniciens et de constructeurs de ponts qui n'aura plus à accomplir que de *grossiers* travaux » (*Ibidem,* p. 33)[12]. Une interprétation plus noble consiste à s'ouvrir à l'égale noblesse interprétante du réel, car la réification de la Terre est solidaire de son mépris, et génératrice, par compensation, du goût des arrière-mondes. Dès lors, la physique perspectiviste projette dans le réel une interprétation égale en dignité à la sienne.

31 Du coup, à suivre ce qui n'est qu'une hypothèse raisonnable – sinon rationaliste – la physiologie mécaniste *serait* aussi absurde que la physique matérialiste : le physiologique *serait* en lui-même du psychologique. Tel est ce que Nietzsche nomme lui-même son « sensualisme » (PBM, I, § 15, p. 33) relevant d'une physiologie interprétative, c'est-à-dire « psychologique ». S'il récuse la physiologie mécaniste ou matérialiste, il n'en récuse pas moins une interprétation idéaliste des organes des sens, supposés être de simples phénomènes pour un entendement seul à même d'y introduire une signification, *par ses formes et ses concepts a priori* (Kant) : « les organes des sens *ne sont pas* des phénomènes au sens que la philosophie idéaliste donne à ce mot » (*Ibidem*)[13]. Les organes des sens, inscrits dans « le monde extérieur », sont à ce titre, comme toute réalité naturelle, *les véritables interprétants* et non l'illusoire entendement *apriori* des kantiens. Ce qui montre bien le caractère hypothétique et non dogmatique de la physio-psychologie généralisée est le vocabulaire utilisé alors par Nietzsche : « le sensualisme s'impose donc au moins à titre d'hypothèse régulative, pour ne pas dire de principe heuristique (*als regulative Hypothèse, um nicht zu sagen als heuristisches Prinzip*) » (*Ibidem*).

32 Si le fait et la valeur, le matériel et le « moral », le physique et le psychique ne sont que deux aspects toujours et partout complémentaires des mêmes phénomènes, alors « …une physio-psychologie digne de ce nom entre forcément en lutte contre des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur » (PBM, I, § 23, p. 41). En effet, il convient de rompre avec la division faussement évidente entre une physiologie des phénomènes organiques sans signification psychologique interne et une psychologie traitant d'un contenu (affect, pensée, volonté) indépendant de toute physiologie.

33 Un tel concept reste solidaire d'un dualisme d'origine métaphysique. Si, au contraire, on risque l'hypothèse d'une continuité de tous les phénomènes naturels, il en découle que la « matière » élémentaire est déjà constituée, ne fût-ce qu'infinitésimalement, d'affects signifiants. À son tour, la physiologie est alors envisagée comme étant, de fond en comble, une « physio-psychologie » et non comme la « psycho-physiologie » bâtarde dont on vient de parler. La formule délibérément

inversée indique bien de quoi il s'agit : le physiologique *est* du psychologique. La formule de l'identité indique que, s'il s'agit d'interpréter, c'est-à-dire de dégager hypothétiquement une signifiance interne aux phénomènes physiques et physiologiques, c'est l'aspect psychologique de ces phénomènes qui est fondamental : « …la psychologie retrouve son statut de science maîtresse, que toutes les autres sciences ont pour tâche de servir et de préparer » (*Ibidem,* p. 42). Or c'est le phénomène passionnel – la « passion (*Leidenschaft*) » – qui se donne dans l'expérience humaine comme le phénomène fondamental de la nouvelle physio-psychologie et c'est de lui que l'on partira pour interpréter par analogie la physiologie animale et la « physique » minimalement psychologique.

34 D'une part, ce phénomène est énergétique, engageant des forces physiologiques ou « pulsions (*Triebe*) », mais, d'autre part, il est aussi instinctuel, engageant une orientation et une interprétation ou une évaluation psychologiques inconscientes des forces entre elles. Le terme d'*instinct* (*Instinkt*) dénote plus particulièrement chez Nietzsche l'aspect non-conscient, « *non intentionnel* » (PBM, § 32, p. 52) de la pulsion interprétante[14]. La « passion » est énergétique *et* interprétante, « pulsion » *et* « instinct », « force » *et* « sens », bref, « physique » et « morale ». Elle est, de plus, « affect (*Affekt*) », ce troisième terme dénotant, non plus le rapport de la passion, d'un côté au mouvement (« pulsion ») et de l'autre à la signifiance inconsciente (« instinct »), mais son rapport d'affection vis-à-vis d'elle-même dans son rapport à l'autre. Le fait que l'instinct, en tant qu'interprétation inconsciente, soit affecté sur le mode plaisir-douleur, indique bien que cet affect n'est pas seulement un effet *secondaire* de réussite ou d'échec de la passion en tant que « mouvement » bien ou mal mené ou adapté.

35 De la sémiotique nietzschéenne de la « passion » envisagée sous ses trois aspects de « pulsion », « instinct », et « affect », il découle nécessairement l'hypothèse selon laquelle la dimension consciente, « intentionnelle », n'est pas le lieu originaire du psychisme ni, corrélativement, de la psychologie. Or, installer *immédiatement* la psychologie dans l'étude des phénomènes intentionnels, consciemment orientés, c'était, note Nietzsche, un présupposé que la psychologie pratiquait sous l'influence de la *morale.* C'est la morale, entendons la morale de la « moralité » d'Aristote, Rousseau, et Kant, qui a véhiculé le présupposé de l'essentialité de « l'intention » pour comprendre le sens psychologique des actions : « on s'accorda pour croire que la valeur d'une action résidait dans la valeur de son intention » (*Ibidem,* p. 51). La psychologie des instincts ouvre donc, en ce sens, une époque « extra-morale » de l'histoire des sciences interprétatives. Mais Nietzsche, dénonçant un malentendu sur ce terme, indique que le dépassement de la morale effectué ici ne concerne que « …la morale, au sens traditionnel, la morale des intentions… » (*Ibidem,* p. 52). En effet, c'est du point de vue d'une morale supérieure, celle qui se place « par-delà bien et mal », que s'effectue ce dépassement « …réservé aux consciences les plus fines, les plus probes mais aussi les plus méchantes d'aujourd'hui » (*Ibidem*).

36 La troisième hypothèse conceptuelle, celle de la « volonté de puissance », n'est alors qu'une hypothèse généralisée sur la base des deux premieres, comme l'indique suffisamment le § 36 de *Par-delà bien et mal,* complété par le § 19, également essentiel. Nous savons que le concept de « passion » exprime l'expérience de l'identité du physiologique et du psychologique que vient d'énoncer la seconde hypothèse. La passion est force motrice *et* interprétation inconsciente, pulsion *et* instinct. C'est donc sur son mode qu'il faut *essayer* (*Versuch* hypothétique oblige) de penser toutes les autres perspectives intra-mondaines : « …n'est-il pas permis de faire la *tentative* (*Versuch*) et de nous demander si ce donné ne *suffit* pas aussi à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ?… » (PBM, § 36, pp. 54-55, traduction

modifiée). Ce monde matériel serait donc en lui-même « passionnel » et, bien entendu, aussi « tout le monde organique » (*Ibidem*). « En définitive, ajoute Nietzsche, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question ; l'esprit même de la *méthode* l'impose » (PBM, § 36, pp. 54-55). Il ne faut pas multiplier les « causes », tel est, rappelle le généalogiste, en écho à Kant cette fois, l'un des principes de toute science, le principe régulateur de l'économie des « principes » interprétatifs : « l'on ne doit pas multiplier les principes sans nécessité (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) »[15]. Or toute passion agit en tant que « volonté de puissance », c'est-à-dire en *tendant* à *se soumettre* hiérarchiquement d'autres passions dans l'individu qu'elles *divisent,* bref à *se surmonter* en soi et dans les autres.

37 Le passage au vocable de « volonté de puissance » se justifie, dans ce § 36, en raison de ce que le § 19, notamment, a établi. Si Nietzsche choisit le terme de « volonté » et non de « passion » pour désigner ce qui demeure une hypothèse régulatrice – « passion de la puissance » serait, après tout, possible – c'est parce que, au moins dans le § 19, il tient à procéder à une réduction physio-psychologique du concept de « volonté » tel que l'a défini métaphysiquement Schopenhauer. Celui-ci faisait déjà de notre corps le point de départ d'une double connaissance, externe, en tant que représentation, et interne, en tant que volonté. De plus, il concevait déjà l'apparence extérieure des corps – leur face abstraitement représentée par la physique et la mécanique – comme étant en réalité l'*objectivation* pour la « représentation » d'une volonté intérieure : « nous les jugerons par analogie avec notre corps et nous supposerons que [...] le reste, par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté* »[16]. « Prendre pour point de départ le corps et en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel » (FP, XI, 40 (15), p. 372) : lorsque Nietzsche prend le corps « comme fil conducteur » pour élaborer l'hypothèse de la volonté de puissance, il semble bien mettre ses pas dans ceux de son maître. Mais l'intériorité de la volonté se voit pourvue d'un tout autre sens que celui qu'elle a chez Schopenhauer. Au lieu de considérer la trompeuse simplicité et l'homogénéité d'un « vouloir-vivre » comme la souffrance de n'être rien de déterminé et l'aspiration à vivre dans la détermination du phénomène, Nietzsche reconnaît d'abord dans la volonté une « pluralité de sentiments » (PBM, § 19, p. 36), qui localisent cette énergie musculaire (pulsion) évoquée plus haut, sentiment (affect) d'un « état initial » et du mouvement vers un « état terminal » (instinct) (*Ibidem,* p. 36).

38 Radicale rupture avec l'auteur du *Monde,* puisque le « lieu » originaire du vouloir n'est plus un en-soi transcendant et homogène, mais l'intériorité la plus matériellement phénoménale, celle du sentiment de la force tendue. La volonté n'est pas seulement un complexe unissant sentiment d'énergie et pulsion interprétante (évaluante), mais encore et surtout un *affect,* « l'affect du commandement » : « ...un homme qui *veut* commande en lui à quelque chose qui obéit ou dont il se croit obéi » (*Ibidem). C'est, verrons-nous, de cet affect du « commandement » que part l'analyse du Zarathoustra sur les deux types de volonté.* Or qu'est-ce qu'une pulsion ou une passion « domine », sinon plusieurs autres pulsions ou passions ? Il en va de même sur le plan humainement psychologique qui n'est que l'élaboration évoluée d'un tel jeu de domination interne[17] : « la volonté, généralise le § 36, ne peut évidemment agir que sur une "volonté" et non pas sur une "matière" (sur des nerfs par exemple) » (PBM, II, § 36, p. 55).

39 Enfin, toute domination est instable, précaire, dépassable, c'est-à-dire déplaçable et réversible, à l'intérieur d'un organisme ou d'un psychisme dans lequel les volontés interagissent. L'essentiel est ici de reconnaître le caractére méthodiquement hypothétique et inductif de la *méthode* nietzschéenne qui n'a, jusque là, rien à voir ni avec une *évidence rationnelle dogmatique* ni avec une *intuition, une vision rêveuse ou une révélation* de l'unité du monde. Les expressions de « vue de

l'intérieur » et de « caractère intelligible » (§ 36, *in fine),* reprises par Nietzsche à dessein, sont alors expressément parodiques et ironiques.

40 2. Revenons au Zarathoustra : en quoi le texte du *Zarathoustra* enrichit-il par avance, puisqu'il lui est antérieur, le contenu des § 19 et 36 de *Par-delà bien et mal* que nous venons d'analyser ? En ce qu'il expose, à travers cette multiplicité de voies, et « sur un miroir à cent faces » l'unité et *la dualité généalogique* de la vie. La dualité résidera dans les deux manières de se surmonter soi-même : soit *à partir de soi-même,* soit *à partir d'un autre que soi.*

41 Trois enseignements sont tirés de la connaissance de la vie. *Premier* enseignement : vivre c'est obéir : « tout vivant est un obéissant (*alles Lebendige ist ein Gehorchendes*) ». Par là Zarathoustra privilégie la métaphore politique présente aussi dans *Par-delà bien et mal.* Voici le *second* enseignement de la vie : l'être à qui l'on commande ne se peut obéir à lui-même. Autrement dit : celui qui obéit à un autre le fait parce qu'il ne peut s'obéir (et donc se commander) à soi-même. Car, pour avoir la puissance de commander aux autres, il faut avoir celle de se commander à soi-même et donc de s'obéir. Tel est le *troisième* enseignement : se commander à soi-même est « plus pesant » (*schwerer*) qu'obéir. Il est beaucoup plus facile de *se commander à partir d'un autre (d'un maître, d'une loi, voire d'un Dieu), que de se commander à partir de soi* : de se reconnaître et de s'assumer comme l'auteur originaire de son *propre* commandement. Encore verrons-nous que ce *Soi* est, toujours, l'individu tensionnellement divisé et non l'individu indivisé, un et homogène. C'est ainsi qu'au niveau du commandant suprême (fondateur de religion, chef d'État, maître de morale) la volonté de *se commander* est divisée entre ceux qui assument le commandement de soi *à partir d'eux-mêmes* et ceux qui n'assument le commandement de soi qu'*à partir d'un Autre.*

42 Le troisième enseignement de la vie nous met donc en présence d'une hypothèse fondamentale de Nietzsche : celle de la typologie duale *des* volontés de puissance qui détermine conceptuellement la dualité typique des « individus souffrants de la vie » rencontrés plus haut (GS, V, § 370). Dans les textes ultérieurs, Nietzsche poursuit l'explicitation des *deux types de volonté de puissance,* qui correspondent aux *deux types d'individualité,* celui qui veut se dépasser « réactivement » à partir d'un Autre qui le lui « commande » (telle est, dans l'Europe moderne, « l'hypocrisie morale des hommes au pouvoir » (PBM, § 199, p. 110)) et celui qui veut se dépasser « activement », à partir de l'affirmation originaire de soi-même[18]. L'exemple d'une volonté de puissance voulant développer sa puissance à partir d'elle-même, donné par ce texte pour l'Europe, est signifié comme « celui qui commande de façon inconditionnée (*eines unbedingt befehlenden*) » (*Ibidem,* p. 111, trad. modifiée), en quelque sorte le commandant « absolu », celui dont le conditionnement n'est pas conditionné par l'obéissance à un Autre à partir duquel il se dépasserait en dépassant ses subordonnés : « tel est l'effet que produisit l'apparition de Napoléon » (*Ibidem,* trad. modifiée), conscient d'aimer le pouvoir « en artiste ». Celui qui commande réactivement ne se veut pas « divisé », mais tel un *individuum,* il aspire à n'être qu'un obéissant, une courroie de transmission homogène et continue, transmettant les ordres, en tant que « premier serviteur » de Dieu ou de l'État : « c'est-à-dire que moins quelqu'un s'entend à commander et plus il éprouve avec urgence le désir d'une réalité, d'un être ou d'une autorité qui commande, qui commande avec rigueur, soit un dieu, un prince, un état social, un médecin, un confesseur, un dogme, une conscience de parti » (GS, V, § 347, p. 233). Les analyses de la volonté de puissance du *Zarathoustra* permettent donc de compléter celles de l'individuation doublement modalisée amorcées dans *Le gai savoir,* de même qu'elles se trouveront confirmées par les textes de *Par-delà bien et mal,* en même temps qu'elles annoncent la généalogie de l'individuation en termes de forces actives et réactives fournie par la première Dissertation de *La Généalogie.*

43 Tel est le secret confié par la vie à Zarathoustra : « vois, disait-elle, je suis *ce qui toujours ne se peut soi-même que dominer* (*das, was sich immer selber überwinden muss*) » (APZ, p. 134). Ainsi, à travers le « commander (*befehlen*) », puis l'alternance des commandements qui se renversent les uns les autres, c'est la « domination de soi (*Selbstüberwindung*) » que veut la vie. Être au-dessus de soi, se surmonter sans cesse, telle est la jouissance suprême que la vie tire de soi. Ce n'est pas la jouissance pour la jouissance qui est voulue, et Nietzsche met la volonté de jouissance-puissance à distance de la volonté de jouissance-plaisir (type Calliclès), comme de tous les hédonismes du plaisir pur. Ce qui est voulu est la jouissance, couronnant l'acte de la puissance, l'auto-surmontement. Dès lors, avoir, pouvoir, savoir (et *a fortiori* « intensification de l'énergie », comme mode élémentaire de l'*avoir*) ne sont que des moyens provisoires de la volonté de puissance et nullement des fins en soi. L'« orientation » et le « sens » derniers (Nietzsche ne dit pas la « fin » qui en est une modalité humaine, conceptualisée) est d'« aller au-dessus de soi », de se surpasser. L'essentiel n'est donc pas dans l'augmentation des forces, des richesses, des pouvoirs ou des connaissances comme telle, mais dans la qualité du surmontement de soi qui oriente ces pratiques, avec leurs « objets » Nous saisissons en effet que les valeurs économiques (de l'avoir « énergétique » ou « monétaire »), les valeurs politiques (du pouvoir), les valeurs proprement théoriques (du savoir), et les valeurs esthétiques (de la beauté comme de la sublimité), ne sont que des moyens ou des instruments au service de valeurs qu'on ne saurait nommer autrement que « morales », celles de la *domination* et de la *maîtrise* de soi par surpassement de soi et, en conséquence, des autres. C'est parce qu'on ressent comme *bon* (ou *bien*) de se dépasser à l'infini que l'on veut toujours plus d'énergie, de richesses, de pouvoirs, de savoirs, de beautés. L'intensification quantitative de la puissance n'est qu'un moyen dont le sens est de se sentir « mieux », en d'autres termes en « meilleure » puisance : *la volonte* « *de* » *puissance est volonté d'« amélioration » de la puissance,* puisqu'on n'est jamais dépourvu de puissance mais seulement d'une meilleure qualité de puissance. En rester à la mention d'une simple sensation d'intensité accrue ne nous ferait pas quitter l'énergétisme, donc le matérialisme, même imprègné d'hylozoïsme. Cette approche resterait abstraitement « quantitative », approche dont Nietzsche complète toujours le caractère matériellement intensif par l'approche « qualitative », interprétant la qualité de la volonté de puissance, en *évaluant* sa quantité intensive.

44 La valeur « éthique » est en effet, tout bien pesé, la seule valeur qui ne soit pas une valeur statiquement « ontique ». Le « bien » n'est pas un *étant* que nous voudrions posséder, c'est un *mouvement instinctif de l'étant* vers le *mieux* que nous voulons accomplir. La « domination de soi », remarquons-le, n'est ni une « propriété » particulière, ni un « état » particulier de l'étant : elle est la valeur d'*une relation* entre soi et soi. Être « plus », c'est valoir mieux, et valoir mieux, c'est inévitablement valoir mieux « moralement », à condition de ne pas entendre l'adverbe au sens étroit *des formes* de la « moralité » humaine. Dans la puissance s'établit l'équation de l'être et de la valeur, de l'ontologie et de l'axiologie, de la physique et de la morale. La valeur morale, dont la valeur-moralité n'est qu'une modalité parmi d'autres qu'on a tendance a projeter sur les phénomènes en une mauvaise « interprétation » morale des phénomènes, est bien, comme valeur de la volonté de puissance, celle qui donne sens aux valeurs particulières (économiques, politiques, théoriques, esthétiques, *etc*).

45 L'essentiel est donc de ne jamais séparer chez Nietzsche le physique et le moral : Nietzsche est indissociablement un moraliste de la physique et un physicien de la morale, sans ambiguïté ni contradiction. Séparer la force comme énergie aveugle et déterminée mécaniquement de l'évaluation affectée qui en est le cœur, telle est la faiblesse du mécanisme atomiste : « ce victorieux concept de "force", grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a besoin d'un

complément : il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai "volonté *de puissance*", c'est-à-dire appétit insatiable de démonstration de puissance » (FP, XI, 36 (31), p. 295). Inversement, le moralisme abstrait (celui des moralistes « tout court ») sépare la volonté morale de la force physique dont elle est solidaire, alors qu'au contraire, entreprendre la critique généalogique d'une morale, c'est se demander « …quelle est sa force ?… quelles forces favorise-t-elle, quelles forces réprime-t-elle ? » (FP, XII, § 1 (53), p. 33). La question de savoir si Nietzsche envisage une auto-affection de la matière des « physiciens » en deça même de la vie organique, ce qu'on nomme classiquement « hylozoïsme »[19], semble bien avoir par conséquent une réponse affirmative, au moins *selon l'hypothèse,* point absurde, de « l'analogie qu'est l'homme » (FP, XI, 36 (31), p. 295). Chaque centre, en tant qu'intériorité affectée, correspondant à ce que les mécanistes nomment faussement *atome* (objet indifférent, affectivement neutralisé et non divisible), est un centre valorisant, mobilise une praxis auto-centrée : « même dans le domaine de l'inorganique, ne compte pour un atome de force que ce qui l'entoure. En cela consiste le noyau du perspectivisme » (FP, XI, 36 (20), p. 291).

46 Cette évaluation est une « morale naturelle », elle-même source de toute interprétation plus réfléchie. De sorte que, lorsque Nietzsche écrit : « il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale (*eine moralische Ausdeutung*) des phénomènes » (PBM, IV, § 108, p. 86), l'aphorisme devrait s'entendre ainsi : il n'y a pas de phénomènes moraux autonomes au sens humain du terme, ceux de la *Moralität stricto sensu,* toute morale humaine n'étant que l'expression de pulsions, celles-ci de forces élémentaires, non *humainement morales.* C'est en ce sens seulement que « …la morale n'est qu'une interprétation – ou plus exactement une *fausse* interprétation – de certains phénomènes » (CID, Ceux qui veulent amender l'humanité, § 1, p. 97). Mais s'il ne doit pas y avoir d'interprétations morales « extérieures » aux phénomènes, c'est dans la mesure où ces phénomènes sont toujours déjà les « supports » immédiats de leurs entr'interprétations intérieurement « morales ». Nietzsche a explicitement reconnu cette dimension « morale » quoiqu'inhumaine des phénomènes, lorsqu'il a écrit : « *on devrait avoir du respect pour cette morale incorporée à l'instinct de conservation* » (VP, II, § 477, p. 178, nous soulignons). Que la moralité humaine n'ait aucune espèce d'autonomie ne s'explique pas en raison du fait qu'il n'existerait pas de morale *comme telle* dans le monde en deça d'elle, mais, bien au contraire, en raison du fait que, dans le monde, tout phénomène interprète et est interprétable « moralement » : « un philosophe devrait s'arroger le droit de considérer le vouloir sous l'angle de la morale : à savoir de la morale entendue comme doctrine des rapports de domination dont procède la vie (*Moral nämlich als Lhere von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen* "Leben*"ensteht*) » (PBM, I, § 19, p. 37, trad. modifiée). Il ne s'agit donc pas ici d'un réductionnisme systématique de la morale, illusoirement considérée comme « supérieure » à des phénomènes en soi *non moraux* puisque Nietzsche affirme que la vie inhumaine *procède* déjà de rapports de domination que l'on peut *continuer* à considérer intérieurement dans une perspective *déjà morale.* Lorsqu'il écrit de « tout corps » : « …il devra être une volonté de puissance incarnée, il voudra croître, s'étendre, accaparer, dominer, non pas par moralité ou immoralité (*nicht aus irgend einer Moralität oder Immoralität heraus*), mais parce qu'il *vit* et que la vie *est* volonté de puissance » (PBM, IX, § 259, p. 182), on devrait être attentif au fait que c'est le point de vue de la « morale humaine » – l'auteur utilisant précisément le terme de *Moralität* qu'on peut entendre ici au sens étroit – qui est dénoncé, et non l'interprétation « morale-physique » immanente aux phénomènes, et repérée dans le texte antérieur de *Par-delà bien et mal.*

47 Mais si la violence faite à soi-même est le propre de tout individu *humain* qui se pose en s'évaluant par rapport à un idéal de soi : « l'homme le plus libre est celui qui a le plus d'*empire sur soi,* qui se

connaît le mieux, qui introduit le plus d'*ordre* dans le conflit inévitable de ses forces… » (VP, I, § 163, p. 276). Il en découle que la morale *forte* en sa spécificité humaine ne saurait être celle du pur et nu déploiement ou, pis encore, du relâchement débridé des forces : « ce qui fait le caractère essentiel et inappréciable de toute morale, répétera *Par-delà bien et mal,* c'est d'être une longue contrainte… c'est là que se trouve la "nature" et le "naturel", et *non pas* dans le *laisser-aller* » (PBM, § 188). Il arrive donc à Nietzsche, sans autre contradiction qu'apparente, de faire l'éloge de la raison comme instrument moral de dépassement de la force brute : « on s'agenouille toujours devant la *force* – la vieille habitude servile – et, pourtant lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de *vénération méritée,* seul le *degré de raison au sein de la force* est décisif : il faut précisément mesurer jusqu'à quel point la force a été surmontée par quel chose de plus haut, au service duquel elle est désormais devenue un instrument et un moyen » (A, V, § 548, pp. 278-279). La question se pose alors nécessairement : si « imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la *suprême volonté de puissance* » (FP, XII, 7 (54) p. 302), ne doit-on pas envisager le devenir infini de l'être comme un auto-dépassement qui prend la forme *de la progression à l'infini* ? Et dire « dépassement de soi à l'infini », n'est ce pas vouloir dire « progrès à l'infini » ? Plus généralement, quelle relation entre le temps et l'éternité peut être voulue par une volonté de puissance du type fort ?

3. L'éternel retour, maxime éthique et hypothèse physique

> « Je veux enseigner la pensée qui donne à beaucoup le droit de faire une croix sur eux-mêmes – la grande pensée *éducatrice.* »
> ((FP, X, 25(227), p. 87, traduction modifiée)

48 L'éternel retour est l'enseignement central du *Zarathoustra,* succèdant, dans le Livre III, à celui de la mort du Dieu des arrière-mondes (Livre I) et de la volonté de puissance (Livre II), précédant ceux du surhomme et de la transvaluation, reprises et approfondies, dans le Livre IV, bien qu'elles aient été abordées antérieurement. Les œuvres où le philosophe envisage explicitement et avant tout l'éternel retour comme une « maxime » destinée à « tester » la valeur effective d'une volonté forte sont *Le gai savoir* (IV, § 341, « Le poids le plus lourd », p. 220) et *Par-delà bien et mal* (III, § 56, p. 71). Vis-à-vis de ces deux textes, ceux du Livre III du *Zarathoustra,* particulièrement les aphorismes énoncés dans « De la vision et de l'énigme » (pp. 175-179), « Le convalescent » (pp. 237-242), « Les sept sceaux » (pp. 250-256), « enseignent » l'éternel retour. Ils ont déjà accompli le pas qui va de la « maxime » à la « vision (*die Gesicht*) » (APZ, III, p. 175), en d'autres termes d'un discours dont la modalité est prudemment hypothétique et problématique à un discours amoureusement assertorique : « car je t'aime, ô éternité ». Si le contenu de la « vision » est le même que celui de la « maxime », la forme de son affirmation, menant au chant enthousiaste des Sept sceaux couronnant le Livre III, pose un problème de méthode relatif à l'abandon de la modalité initiale, nécessairement problématique et hypothétique, du perspectivisme nietzschéen.

49 La formulation *hypothétique* de l'éternel retour possède deux significations : une signification morale en tant que véritable maxime que se donne une volonté de puissance forte en face de chaque instant, c'est-à-dire de chaque occasion d'agir, et une signification physique de caractère hypothétique comportant des implications sur la composition et la structure du monde spatio-temporel, *pour qui adopterait la maxime pratique*[20]. C'est manifestement la signification morale du retour éternel comme « maxime », destinée à tester pour elle-même une volonté forte et à reconnaître sélectivement un type volontaire, qui est prévalente pour Nietzsche : « la grande pensée éducatrice (*der grosse züchtende Gedanke*) » (FP, X, 25 (227), p. 87, et 26 (376), p. 277). Nous venons de voir que la volonté de puissance « forte » ne peut pas vouloir sa puissance *à partir d'un*

Autre, notamment à partir d'un Être éternel dépassant le devenir, sous la forme de l'Éternité et de son jugement « à la fin des Temps ». Mais la volonté de puissance forte ne peut pas davantage vouloir un temps dont la loi, imposée par cet Autre que constituerait « la fin de l'histoire », serait celle du progrès. Nietzsche a formulé son mépris de l'idée de progrès dans la formule : « le progrès n'est qu'une idée moderne, donc une idée fausse » (AC, Avant-Propos, § 4, p. 162).

50 En effet, une philosophie du progrès – qu'elle soit finitiste (la fin sera atteinte) ou infinitiste (la fin doit être visée au terme d'un progrès à l'infini) – est toujours une philosophie de la *continuité.* Le progrès, même à travers la discontinuité de sauts, *continue* d'orienter l'histoire vers un *même* terme, unique, identique à soi, qu'il soit réel ou idéal. Cette unicité et cette identité sont supposées orienter *de façon constante* le cours du devenir. L'histoire ainsi envisagée, quoiqu'ayant la structure de l'autodépassement de soi par sauts, ne s'effectue pas à partir de soi, dans un présent hasardeux et libre, mais à partir de cet Autre qu'est son terme imposé et qui, en quelque sorte, l'aimante *continûment* à la manière d'un pôle magnétique. Ce que valorise au contraire la volonté forte n'est pas « le progrès » dans la puissance, et encore moins « le maintien de soi au pouvoir », mais le procès momentané de la « prise de pouvoir », fondamentalement, d'ailleurs, à travers le rapport à l'autre, du pouvoir *sur soi.* Même ignorante des implications physiques du retour éternel, et en dehors de toute hypothèse cosmologique, une volonté forte cherchera à *multiplier* les instants où elle se dépasse elle-même : ce sont les instants de triomphe dans lesquels elle renverse la volonté faible dont elle est solidaire (y compris au-dedans de soi : ses recherches d'indivision, ses attitudes de défense contre l'extériorité, *etc*) qui lui importent vraiment. Dès lors, son *rêve* le plus exaltant sera le rêve du *retour* de tels instants. Comme c'est l'instant du gain dans le jeu *agonique* qui lui importe, elle est toute prête à admettre que l'adversaire doive l'emporter sur elle à nouveau, pour qu'elle l'emporte à son tour sur lui, et ainsi de suite éternellement.

51 Au contraire, le passage du présent au passé envisagé d'abord comme passage de la lutte à la victoire n'est pas ce qui vaut le plus dans le temps pour une volonté faible. À cet instant du triomphe, elle préférera le maintien de sa puissance dans la durée, la stabilisation de sa domination. De même le *risque* d'une nouvelle défaite, passage de son triomphe à sa perte, ne peut qu'inquiéter et attrister une volonté faible. Une volonté *de ce type,* voulant à tout prix éterniser l'instant de la domination en le faisant « durer », en vient à haïr le « passage du temps » ; « cela fut » (APZ, II, p. 160) signifie pour elle : « cela, hélas, ne sera plus ». Cultiver « l'esprit de vengeance » (APZ, p. 161) contre le temps, au moyen de l'éternité méta-temporelle, nihiliste, ou au moyen du « progrès continu » est alors sa tentation.

52 Élucider la modalité de l'affirmation de l'éternel retour s'avère dès lors essentiel. Il s'agit de savoir si cette assertion relève d'une simple hypothèse à portée éthique, servant une maxime d'action (« faisons comme si… »), ou bien s'il s'agit d'une affirmation de réalité. Il convient d'abord de rappeler que la volonté de puissance en tant qu'hypothèse perspectiviste *théorique* sur le monde (PBM, II, § 36) n'impliquait aucunement *ipso facto,* l'éternel retour comme structure de la temporalité intra-mondaine. Tant que l'on n'entre pas à l'intérieur de la perspective *pratique* de la volonté de puissance forte dans son rapport au temps de ses actes, le temps du monde peut aussi bien être considéré comme linéairement infini (*progressus ad infinitum*) que comme revenant éternellement sur lui-même (*circulus ad infinitum* ou plutôt « *circulus vitiosus deus* » (PBM, III, § 56, p. 71)), c'est bien pourquoi la question essentielle de la temporalisation de la volonté se posait à la fin du développement précédent. Rien n'interdit, ensuite, dans les limites de l'hypothèse seulement physique de volontés de puissance multipliées à l'infini, de considérer que le nombre des centres de perspectives est indécidable – comme « indéfini » sinon actuellement infini. Il faut

donc envisager un certain nombre de médiations précises pour passer de la volonté de puissance à la volonté de l'éternel retour, puis de l'éternel retour comme maxime morale de la volonté forte au retour éternel comme hypothèse de la structure du temps physique, enfin de cette hypothèse physique conditionnée par une supposition morale, à l'affirmation enthousiaste et aimante de la « vision » dans le *Zarathoustra.*

53 Le texte du *Gai savoir* (GS, IV, § 341, p. 220) formule la supposition (véritable *Versuch éthique*) destinée à tester la réaction, forte ou faible, d'attraction ou de répulsion, d'une volonté individuelle : « que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon, *etc.* ». Il s'agit là, en termes kantiens, d'un principe que l'on pourrait dire « régulateur » ou d'un jugement « réfléchissant », nullement d'un impératif catégorique, ou de son équivalent nietzschéen, toute catégoricité ayant été bannie des normes de l'individualité forte dès *Le gai savoir.* Deux réactions possibles sont à attendre en conséquence d'un supposé retour de la même vie avec tous ses événements, les pires et les meilleurs, dans le même ordre de succession.

54 Si tu étais un individu faible, au triste vouloir et au triste savoir de soi, « …ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte ? » (*Ibidem,* p. 220) ; si tu étais un individu fort, au gai vouloir et au gai savoir, tu pourrais lui répondre : « tu es un dieu et jamais je n'entendis de choses plus divines ! » (*Ibidem*). « *Si c'était à refaire, je le referais éternellement de la même manière* », telle est la maxime de la volonté forte qui dit « oui » à toute sa vie, et au tout du monde avec lequel elle fait alliance *pour le meilleur et pour le pire*[21]. Le texte postérieur de *Par-delà bien et mal* insiste d'avantage sur la différence entre *se résigner à la réalité,* attitude encore empreinte de faiblesse, et *vouloir la réalité,* posture de force éthique de l'homme « …le plus affirmateur, qui ne se contente pas d'admettre et d'apprendre à supporter la réalité telle qu'elle fut et telle qu'elle est, mais qui veut la revoir *telle qu'elle fut et telle qu'elle est,* pour l'éternité, qui crie insatiablement *da capo…* » (PBM, III, § 56, p. 71). La mention du *da capo,* formule italienne « demandant » la reprise d'un morceau musical « depuis le début », est essentielle pour confirmer d'abord l'importance de la forme musicale de l'existence métaphorisée, mais aussi pour comprendre que l'*ordre de succession reposait sur la libre création des instants de sa vie par le « musicien » de l'existence qu'est le vouloir fort,* sans qu'aucun ordre lui soit imposé du dehors. C'est donc l'individu créateur de l'œuvre « …qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire ; parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire » (*Ibidem*).

55 Pour lui, la formule du *da capo* prendra la forme d'une *maxime morale,* d'un auto-questionnement : « si dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : "Est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ?", ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide » (VP, II, § 242, pp. 344-345), et plus bas : « ma doctrine enseigne : « vis de telle sorte que tu doives *souhaiter* de revivre, c'est le devoir – car tu revivras, en tout cas ! » (*Ibidem,* § 243, p. 345). Cependant, à ce moment de l'analyse, le « retour » ne peut être tout au plus qu'une maxime, tout au moins un « souhait ».

56 Mais ajouter « car tu revivras, en tout cas ! » est à entendre au sens de « nécessairement, dans cette hypothèse ». Si l'on passait subrepticement de la nécessité supposée par la maxime à l'affirmation de la nécessité réelle, le « retour » ne conserverait pas alors ce statut fictif, normatif, réfléchissant, véritablement « fort », d'une maxime, d'un « faisons comme si tout revenait… », c'est-à-dire : « agissons de telle sorte que nous puissions vouloir que tout revienne dans ce même ordre que notre art de vivre musical a produit ». Il deviendrait l'objet de certitude ontologique ou de la *vision* que Zarathoustra finira par proclamer dans l'enthousisame de l'*amor fati* : « car je t'aime, ô éternité ! » (APZ, III, « Les sept sceaux » p. 250). Le « retour » ne peut évidemment constituer un

objet d'amour et de vénération sans acquérir la modalité d'un jugement d'existence réelle : comment pourrait-on concilier son statut de simple fiction régulatrice pratique dans les textes éthiques-esthétiques étudiés plus haut avec le statut d'objet d'amour et de réalité sacrée que lui accorde Zarathoustra ? Pour comprendre le passage du fictif à l'existant, de l'hypothétique à l'assertorique, il n'y a d'autre lien, semble-t-il, que la référence au désir et à l'amour. Mais la volonté de l'individualité forte ne serait-elle pas alors menacée par une faiblesse secrète, la tentation de passer de la supposition à l'affirmation de la réalité de l'objet de son *désir* ? Seule une telle réalité de l'objet du désir permettrait de comprendre le sens de la bénédiction de l'éternité par Zarahoustra qui n'aurait pas provoqué un tel enthousiasme, s'il ne s'était agi que d'une hypothèse physique, conséquence d'une maxime pratique. Mais Nietzsche n'aurait-il pas dû maintenir à l'éternel retour, comme à la volonté de puissance dont il est une modalité, le statut de fiction régulatrice, pratique d'un côté, physique de l'autre ? N'a-t-il pas pris le risque de verser dans un nouveau dogmatisme ontologique dont la structure matricielle selon Kant est précisément celle du *désir rêvant* ? Nous laisserons de côté l'interrogation critique inévitable relative à l'affirmation de réalité ontologique de l'éternel retour, pour l'envisager lors du « questionnement kantien » de Nietzsche[22]. Le paradoxe du « retour » est donc qu'il est une maxime morale sélective *et* l hypothèse physique impliquée par elle : il est à la fois la manière d'exprimer le plus fortement la valorisation positive du *temps* et l'expression de la structure qu'*aurait* le monde (le réel physique) s'il possèdait cette forme de temps, il est le « devoir-être » destiné aux forts et la structure de l'« être » dans l'espace et le temps qui *conviendrait* au devoir-être de tels individus. Il n'y a fondamentalement aucune différence essentielle entre la volonté de puissance, en tant que structurée par le surmontement de soi et le retour éternel, qui est la seule façon de penser de manière cohérente la structure de ce dépassement *de soi à partir de soi vers soi,* en évitant que ce surmontement de soi ne se fasse à partir d'un Autre et vers un Autre (l'Éternité théologique des chrétiens, l'Instant suspendu des romantiques, la Fin de l'histoire des progressistes). Le surmontement de soi est le retour éternel de *soi à soi,* l'authentique « *circulus vitiosus deus* » (PBM, III, § 56, p. 71).

57 Envisageons à présent l'éternel retour comme l'hypothèse physique découlant de l'adoption de la maxime, c'est-à-dire la structure *imaginée fictivement* de la réalité physique *si la maxime morale était adoptée dans l'action.* Dans une enceinte fermée, imaginons un jeu de dés à six faces chiffrées et un joueur disposant d'un temps infini pour lancer les dés *au hasard* : « les mains de fer de la nécessité qui secoue le cornet à dés du hasard jouent leur jeu en un temps infini » (A, II, § 130, p. 108). Au bout d'un certain temps, les mêmes combinaisons retomberont des mains du joueur, et, comme il dispose d'un temps infini, ces mêmes combinaisons reviendront éternellement. Cette image très simple est néanmoins, sans doute, la meilleure approximation de l'hypothèse de l'« éternel retour »[23], du moins sous son aspect physique. Encore faut-il la sortir de son contexte matérialiste simple, notamment épicurien, puisque le hasard n'est pas seulement extérieur aux éléments mais bien rencontre de volontés « intérieures » à chacun d'entre eux : ce sont des volontés de puissance qui se rencontrent et « se secouent » au hasard, chacune mûe par sa nécessité intrinsèque. Certes, chaque élément est mû par la nécessité de sa volonté de puissance interne et l'on peut dire que, dans une rencontre « au hasard », tout est nécessaire puisque chaque mouvement élémentaire l'est. Mais la nécessité qui fait qu'un premier élément vient à en rencontrer un second n'est *en rien* la nécessité *du second.* Sa rencontre *par cet autre* est contingente, de la contingence d'une rencontre, très précisément : un hasard. Et, réciproquement, le second rencontre *une autre* nécessité que la sienne, nécessité qui, dans sa perpective

d'interprétation, lui est totalement extérieure, par suite contingente. L'un peut dire de l'autre : « je suis son hasard, de même qu'il est le mien ».

58 La forme de la maxime pratique et son contenu physique doivent être en fin de compte synthétisés, *mais sous la condition formelle de la maxime* : du point de vue intra-mondain, l'affirmation formelle du retour *serait* elle-même un produit nécessaire de son propre contenu, puisque c'est le monde qui – *si* l'hypothèse d'abord pratique est adoptée - par son éternel retour pourrait produire et reproduire éternellement la combinaison qui a la puissance de l'*affirmer* dans la forme du discours de la maxime morale. C'est le devenir qui, en l'homme, affirmerait son être, ou encore : c'est le retour physique qui s'affirmerait dans le *logos* moral de l'homme fort « comme » éternel.

59 Mais cela ne signifie nullement que, d'un coup à l'autre, d'une combinaison de dés jetés au Ciel à une autre retombant sur la table de la Terre, l'*ordre* de succession serait toujours nécessaire : il n'y a pas de « loi causale universelle » déterminant la succession des combinaisons selon un ordre qui se répéterait infailliblement. De sorte que si l'ordre de succession ne se répète pas éternellement, la succession elle-même (des événements, des journées d'une vie, *etc*) ne peut se répéter éternellement comme telle : le nécessitarisme nietzschéen n'est pas un déterminisme absolu puisqu'il implique la contingence de tous les passages. *Entre chaque combinaison, nul déterminisme continu ne vient assurer comme nécessaire la détermination d'un état postérieur par un état antérieur lui-même déterminé, car celui qui secoue les dés, c'est le* « *hasard* (Zufall) » *des rencontres, des associations, et des luttes entre éléments.* Il en résulte que nul « savant » ne pourrait prévoir l'issue de la lutte des forces interagissant dans le milieu du hasard en un instant donné d'une vie *singulière.* Nul prévision, principe essentiel du déterminisme « mécanique », ne peut assurer comme nécessaire le passage d'un état déterminé à un autre état déterminé de *toutes* les forces de l'univers comme dans la célèbre formule de Laplace[24]. Le Nietzsche de l'éternel retour a abandonné l'expression mathématiquement prévisionniste de la nécessité qu'il envisagait encore dans *Humain trop humain,* (I, § 106 « La cascade », p. 88). Rien de contingent, écrivait-il, dans le mouvement des gouttes d'une cascade, dont le moindre remous est par principe mathématiquement calculable. Et il ajoutait : « il en est de même pour les actions humaines ; on devrait, si l'on était omniscient, pouvoir calculer d'avance un acte après l'autre, aussi bien que chaque progrès de la connaissance, chaque erreur, chaque méchanceté » (*Ibidem*).

60 Dans l'hypothèse physique, ce qui *serait* strictement nécessaire est le nombre et la qualité des relations qui doivent « revenir », mais non l'ordre de leur succession. Que *telle* combinaison (contenu de tel instant) succède *nécessairement et aveuglément* à *telle* combinaison et précède nécessairement *telle autre,* tel serait le déterminisme. C'est donc l'auto-dépassement d'une figure (d'un noeud pulsionnel) vers une autre, qui, comme acte entre deux figures, est contingent. Le hasard (rencontre contingente *dans le présent* d'éléments en eux-mêmes nécessairement déterminés intérieurement) rendra possible, tout au plus probable, l'issue de telle lutte, toujours incertaine.

61 La conséquence de cette contingence irréductible de la succession d'états en eux-mêmes *strictement* nécessaires apparaît dans « *le problème de l'attente* » (PBM, § 274, pp. 198-199) exposé par Nietzsche à propos de l'homme créateur, artiste ou philosophe, mais concernant aussi la venue du surhomme. Aucun retour éternel ne saurait assurer l'ordre des effets et *c'est bien là un des aspects du tragique nietzschéen.* « Au royaume du génie »[25] (*Ibidem,* p. 199), conclut Nietzsche, l'improductivité est sans doute la règle et non pas l'exception.

62 Le hasard est donc immédiatement évalué par les forces en présence, comme favorable ou défavorable à la puissance de chacune. Ceci rend raison des textes où Nietzsche *en appelle à la maîtrise du hasard* dont l'emprise sur la nécessité volontaire a jusqu'à présent stérilisé la production d'individus créateurs : « le hasard, l'absurdité qui règne dans l'économie générale de l'humanité exercent leurs effets le plus tragiquement destructeurs sur les hommes d'élite… » (PBM, § 62, p. 77) ; à ce hasard incontrôlé devra succéder « l'élevage » (*die Züchtung*) d'un nouveau type d'homme, « …pour réaliser une grandiose entreprise d'éducation et de sélection et mettre fin par là à l'effroyable règne du non-sens et du hasard qui s'est appelé « histoire » jusqu'à présent » (PBM, § 203, p. 116). Corrélativement, l'affirmation antithétique de la liberté – sur le mode kantien plaçant la liberté sur un plan différent de celui de la nécessité, fonde illusoirement la contingence sur un dualisme métaphysique. Or l'admission d'une *contingence naturelle* dépend elle-même de la nécessité interne des centres de force « volontaires » qui s'y rencontrent. Chaque force évalue ainsi les forces qu'elle rencontre « par hasard » et, en quelque sorte, peut les « assimiler » à *sa* nécessité. Les métaphores communes de la « digestion » (« digérer » ou ne pas « digérer » une situation, une réplique, un réaction) semblent ici avoir plus de pertinence que les concepts physico-mécaniques, neutres et déterministes, de « choc » et de « pesanteur ». Une volonté de puissance consciente d'elle-même et avisée doit, suivant le conseil de Zarathoustra, savoir « cuire » le hasard pour s'en nourrir : « je suis Zarathoustra le sans-dieu ; il n'est même hasard que dans *mon* pot je ne cuise. Et seulement quand il est cuit à point, le déclare bienvenu, comme *ma* nourriture » (APZ, III, « De la rapetissante vertu », p. 191). Faire de nécessité vertu, c'est-à-dire de hasard « cuit » puissance plus forte, tel est ce qui conduit à dire « oui » au destin et à l'aimer : « *amor fati* ». Zarathoustra peut donc conclure cette évaluation positive du hasard : « laissez venir à moi le hasard, il est innocent comme un petit enfant ! » (APZ, III, « Sur la montagne des oliviers », p. 196).

63 Cependant, comme un enfant divin jouant aux dés, le hasard a l'infini du temps, devant et derrière lui. Dès lors : « quel que soit l'état que ce monde *puisse* jamais atteindre, il faut qu'il l'ait atteint et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois » (FP, V, 11 (235), p. 386). Nietzsche concilie ainsi l'Être (comme Éternité) et le Devenir (comme Passage destructeur et créateur). Il s'agit d'exclure, d'une part, une ontologie qui remiserait l'Être dans une éternité transcendante au devenir (conformément à la critique du dualisme métaphysique), d'autre part, une ontologie du mobilisme universel où le Passage seul serait effectif, sans aucune constance d'un Même. En affirmant l'éternel *retour,* Zarathoustra affirme l'Être, car ce qui revient, cela *est* éternellement ; mais il affirme l'être au cœur du Devenir, car si l'Être est « retour », « revenir », ce n'est qu'à la condition d'être anéanti et reconstitué : « …que *tout revienne,* c'est le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation* » (FP, V, 7 (54), p. 302). L'unité de l'éternité et du devenir est symbolisée, dans le « Prologue », par l'amitié de l'aigle (symbole aérien de l'éternité qui domine toute chose) et du serpent (symbole terrestre du devenir et plus précisément du temps) : « voici que dans l'air un aigle tournoyait, faisant de vastes orbes, et lui pendait un serpent qui d'une proie n'avait semblance, mais d'un ami ; car se tenait au cou de l'aigle enroulé » (APZ, Prologue, 10, p. 31). Or, c'est en chaque instant et au hasard que se font et se défont les combinaisons à dominante de centres de forces. Mais le nombre d'événements (de « combinaisons ») ne peut être infini. Par conséquent, entre un « événement » présent et son retour, il ne peut s'écouler un temps infini (un nombre infini d'événements à venir), puisqu'alors le présent ne reviendrait jamais. L'image de la « roue du temps » semble s'imposer – bien qu'elle soit trompeuse, car entre chaque figure peinte sur la roue il faudrait en vérité intercaller le hasard de la *possibilité* corrélat de la « puissance » inquiète de puissance victorieuse, imprévisible. C'est cet instant du possible et de l'inquiétude devant *décider* de façon contingente du passage, qu'ignorent

les animaux de Zarathoustra, dans leur « affection » pour le cycle des instants. La « roue » contient un nombre fini de moments présents (le cercle en est fini), mais elle tourne sans fin, « … éternellement roule la roue de l'être (*ewig rollt das Rad des Seins*) » (APZ, III, *Le convalescent,* p. 239). C'est donc chaque instant qui, dans l'infinité finie du temps, est destiné à revenir.

64 Nous savons que l'éternel retour a une signification an-historique, voire anti-historique dans la mesure où il consiste en un rapport de la volonté de puissance forte avec le temps, allant à l'encontre des trois rapports possibles qu'y ont investis les vouloirs faibles : éternité supra-temporelle des chrétiens, instant éternisé des romantiques, fin de l'histoire des « progressistes ». Cette « dernière manière » de nier le temps de l'éternel retour est celle des « derniers hommes », c'est-à-dire des hommes contemporains, tenants d'une philosophie optimiste de l'histoire selon laquelle la fin (le but) de l'histoire est en même temps une fin au sens d'un terme : l'accomplissement « dernier » de l'homme en tant qu'homme. Dépasser cette conception du temps historique n'est donc possible qu'à la condition de « dépasser » *historiquement* ces derniers hommes et leur monde vers une sur-humanité convaincue de la valeur morale et physique de l'éternel retour. En conséquence, effectuer la détermination de ce futur historique « surhumain », c'est exposer la signification du quatrième concept fondamental du *Zarathoustra,* celui du surhomme.

4. Le surhomme en tant que « fin » : « but » et non « terme » de l'humanité

> « Le bien-être tel que vous le concevez n'est pas un *but,* c'est à nos yeux un *terme.* Un état qui rend l'homme aussitôt ridicule et méprisable, qui fait souhaiter sa ruine. »
> (PBM, VII, § 225, p. 143)

65 La signification du surhomme ne se comprend qu'à partir des trois concepts posés antérieurement : mort de Dieu, volonté de puissance, éternel retour. Le concept de volonté de puissance en tant que volonté de surmontement de soi par soi permet d'abord d'écarter plusieurs contre-sens relatifs au surhomme. Nietzsche s'est plaint de ces contre-sens : « le mot "surhomme" pour désigner un type d'accomplissement supérieur, par opposition à l'"homme moderne", à l'"homme bon", aux chrétiens et autres nihilistes, – un mot qui, dans la bouche de Zarathoustra, le *destructeur* de la morale, est un mot qui donne à réfléchir – ce "surhomme" a presque partout été compris, en toute candeur, dans le sens des valeurs mêmes dont le personnage de Zarathoustra incarne l'antithèse : je veux dire comme type "idéaliste" d'une classe supérieure d'hommes, mi-"saint", mi-"génie" » (EH, « Pourquoi jécris de si bons livres », p. 278). C'est donc à l'intérieur de l'humanité considérée comme une « fin » à vouloir en elle-même, mais non comme le « terme » d'une évolution en attente d'une « mutation », qu'il s'agit de savoir quel « type » il faut « élever », c'est-à-dire non seulement « éduquer moralement », mais « faire surmonter » les autres types. Ce questionnement de la *Züchtung* entendue comme « élevage » et « élévation » sélective d'un *type* d'individu, était déjà formulé par le jeune Nietzsche dans les *Considérations inactuelles.* Dès lors qu'on a identifié clairement la volonté de puissance à la volonté de « surmontement de soi (*Selbstüberwindung*) », la question posée ne peut recevoir qu'une réponse : le « surhomme (*Übermensch*) » est le type d'homme qui, après la mort de Dieu, se forme à la volonté de puissance dans sa modalité forte, à savoir la volonté de se surpasser soi-même *à partir de soi et non d'un autre.* Cette réponse est formulée dès l'Avant-Propos par Zarathoustra : « je vous enseigne le surhomme. L'homme est quelque chose qui se doit surmonter (*der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll*) » (APZ, Prologue, § 3, p. 23).

66 Que le surmontement de soi fasse l'objet d'un impératif moral (*werden soll*), cela signifie aussi que, adressé au type fort du surhomme, l'impératif vise un surhomme qui, jusqu'ici, s'est laissé dominer historiquement par le type faible, celui qui s'est dépassé à partir de son autre : d'abord son maître, puis la loi, ensuite, Dieu et sa conscience, enfin son congénère mimétique, le « dernier homme ». Il serait absurde que Zarathoustra s'adressât, dans le « nombreux peuple » (*Ibidem,* p. 23) au type faible, car les faibles sont fatalement faibles et le resteront. Mais dans ce nombreux peuple sont présents, dominés provisoirement par les « derniers hommes », les forts, le « grain » (*Ibidem,* p. 27) du surhumain : « séduire de nombreux et hors du troupeau les entraîner – pour cela je suis venu » (*Ibidem,* § 9, p. 32). C'est notamment le cas des « hommes supérieurs » (APZ, IV) qui représentent l'élite intellectuelle et politique au sein du nombreux peuple et dont la « supériorité » réside en fait dans la qualité de leur volonté comparée à celle des « derniers hommes ». À la différence des derniers hommes, les « hommes supérieurs » ont pris conscience de la décadence moderne et en souffrent. C'est en eux, tout particulièrement, que Zarathoustra fera germer le surhumain et c'est à eux qu'il s'adresse : « mes frères, *à la Terre restez fidèles,* et n'ayez foi en ceux qui d'espérances supraterrestres vous font discours ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non ! » (*Ibidem,* § 3, p. 24).

67 Ici, le concept de l'« éternel retour » contribue, après celui de « volonté de puissance », à donner son sens plein au concept de « surhomme ». Puisque la volonté forte doit se faire une maxime omniprésente, souhaitant le retour éternel de ce qui résultera de chaque action, elle doit tout d'abord envisager, en tant que volonté forte *inscrite dans le temps d'une histoire déterminée,* le retour historique de la domination de la force sur la faiblesse du « dernier homme » comme futur à prochain terme. Ensuite, ne devant pas craindre sa « décadence », elle doit vouloir le retour, à plus long terme, de la domination historique de la faiblesse sur elle, et ainsi de suite à l'infini. *Cette alternance, véritable* « *loi du flux et du reflux* » déjà affirmée par Nietzsche dans *Le gai savoir,* est l'expression historique de la structure fine de l'éternel retour, donnant son poids à la volonté généreuse du surhomme de dépasser *provisoirement* – non définitivement (fin, mais non terme) – le dernier homme. La nature tragique de l'affirmation du retour implique en effet que la création du « meilleur » soit vouée à la destruction et au retour du « pire », toute création étant éternellement une « recréation ».

68 L'expression « le dernier homme (*der letzter Mensch*) » comporte à coup sûr une dénotation historique : c'est l'individu, citoyen des États modernes ayant intégré les exigences de la démocratie et du socialisme, ce que nous nommions plus haut la « nouvelle » ou « mixte » moralité des moeurs, quand bien même leur Constitution, comme celle de l'Allemagne de 1883, demeure monarchique. Le dernier homme a inventé « le bonheur », ce qui signifie selon lui « le confort moderne » : il préfère les régions tempérées et, s'il aime encore « son voisin » et non plus son « prochain », c'est qu'il a besoin de chaleur animale ; il refuse la douleur et les maladies, en une forme de santé « triste », basée sur la seule volonté de se conserver de façon défensive vis-à-vis du milieu ; il refuse toute contestation de l'ordre démocratique existant, en un conformisme égalitaire qui considère comme péché la « méfiance » à l'égard du concitoyen. Il consent aux drogues et aux poisons à petite dose, « …ce qui fait agréablement rêver » (APZ, Prologue, § 5, p. 28) ; enfin, il évite tout excès dans le domaine économique (ni trop pauvre ni trop riche) comme dans le domaine politique. Dans ce dernier domaine règne « le *misarchisme* » (GM, II, § 12, p. 270), la haine du commandement, si caractéristique des démocraties contemporaines : « qui encore veut commander ? qui encore obéir ? » (APZ, Prologue, § 5, p. 28). Bref, il est partisan de cet « aveulissement » ou mieux « douilletisation »[26] (*Versächtlichung*) solidaire de la « moralisation (*Vermoralisirung*) » (évoquée en GM, II, § 7, p. 261). Ce dernier homme vient après la mort de Dieu :

il ne se surmonte plus à partir d'un maître auquel il opposerait sa morale d'esclave (ce qui fut le point de départ de la morale juive), ni à partir de la Loi extérieure du maître à laquelle il opposerait sa Loi morale intérieure (intériorisant l'autonomie et la mauvaise conscience, point de départ de la moralité subjective), ni même à partir du Dieu transcendant, mais, après la mort de Dieu, à partir de sa conscience laïcisée, point de départ de l'éthique républicaine à laquelle il *veut* s'en tenir définitivement. La mort de Dieu, garant de la loi et de la subjectivité morales, a entraîné la décomposition de cette morale du sujet séparé, de la « personne morale », expression à présent totalement dépourvue de signification et dorénavant objectivée dans la nouvelle « moralité des mœurs ». La morale de l'« autonomie » est devenue la morale « sociale » du troupeau, troupeau républicain dans sa « constitution » et démocratique dans son « gouvernement ». La longue vie du dernier homme succédera, au sein d'une société politique totalement pacifiée, aux soubresauts révolutionnaires et aux violences de l'anarchisme de la fin du dix-neuvième siècle. Sa « participation » aux fonctions politiques sera minimale, quasi-nulle : « l'abstention » est son idéal. Son individualisme sera mimétique : il s'agit de jouir du bonheur comme les autres et en rivalisant avec eux. L'altérité de la masse atomisée sera ce à partir de quoi l'individu jouisseur acceptera de se surmonter encore faiblement. Il consentira à dépasser son inertie egocentrée, en un minimum d'effort sur lui-même, à condition que ce soit pour faire comme les autres, en fonction de ce principe : « pas de pasteur, un seul troupeau ! Chacun veut même chose, tous sont égaux ! » (*Ibidem,* p. 28). L'on conviendra que Nietzsche, sans tenir compte de l'avertissement hégélien[27], a, dans sa description du "dernier homme", osé "sauter" au-delà de son temps vers le nôtre. Il est clair que le monde surhumain que Zarathoustra appelle de ses vœux et dont la valeur dominante sera celle de l'éternel retour implique une forte hiérarchie. Cette hiérarchie, en tant que lien de commandement et de subordination de l'inférieur au supérieur, se constituera dans trois domaines qu'il nous faut examiner successivement : la « politique », la « culture », le domaine des « vertus ».

69 1. La politique du surhomme. – Loin de détruire le « dernier homme », la nouvelle hiérarchie le subordonnera politiquement au surhomme. Elle impliquera évidemment « …l'obligation de faire une "grande politique" » (PBM, VI, § 208, p. 127). L'expression est la reprise parodique de celle qui servait à désigner la politique d'unification de l'Allemagne que pratiquait Bismarck. Nous verrons plus bas que le terme a, au sens de Nietzsche, *extensivement,* une signification « géographique » opposant à « la petite politique » des États – nations bellicistes en Europe (y compris celle de Bismarck qui en a usurpé le titre) la « grande politique » d'une domination de cette diversité « …par le moyen d'une nouvelle caste régnant sur l'Europe » (PBM, *Ibidem*). De sorte que « le siècle prochain déjà amènera la lutte pour la domination universelle – l'*obligation* d'une grande politique » (*Ibidem*). Mais le terme a d'abord une signification *intensive,* « la *grande politique…,* c'est le *besoin d'un sentiment de puissance* (A, III, § 189), en tant qu'il désigne la structure interne d'une nouvelle hiérarchie, un nouveau type de « pouvoir fort » ou plutôt de *relation surhumaine,* d'une intensité maximale, au pouvoir.

70 Ce en quoi la politique sera vraiment « grande » n'est précisément pas la pratique du « pouvoir », concession obligée, nécessaire, mais largement insuffisante, du surhomme aux exigences du dernier homme. Sans doute, la volonté d'unification et de massification démocratiques devra se poursuivre jusqu'à un gouvernement européen, puis mondial. L'imparfaite et difficile victoire des forces démocratiques sur les nationalismes et les racismes du vingtième siècle lui aurait paru confirmer ses pronostics les plus lucides. Mais les valeurs et les pratiques proprements politiques prendront, de par le progrès des techniques, d'une part, et de par l'abstention politique croissante de la masse, d'autre part, une forme *non spécifique.*

71 De la sorte, la promulgation, l'exécution et le respect des lois seront assurés sur un mode administratif et technique qui n'aura plus rien à voir *ni avec l'institution préhistorique (« brute blonde »)* *ni avec l'institution historique (grecque, puis latine) du politique* dans l'ancienne « moralité des mœurs ». C'est bien à la destitution du politique traditionnel que sera vouée la politique surhumaine : « une fois que nous aurons en main cette gestion totale de l'économie de la Terre, qui interviendra inévitablement, alors l'humanité *pourra* trouver son meilleur sens en tant que machinerie au service de cette économie : comme un énorme engrenage de roues de plus en plus fines, de plus en plus subtilement "adaptées" ; comme un devenir-superflu de tous les éléments qui dominent et commandent… » (FP, XIII, 10 (17), p. 116). Les institutions pré-historiques et vétéro-historiques du pouvoir politique, « en tant qu'éléments qui dominent et commandent », seront devenues totalement inutiles. La technique administrative des choses deviendra le modèle irréversible de la domination politique des hommes, les « derniers » s'en trouvant bien. Les hommes de pouvoir, sur-techniciens, ne sauraient cependant sans danger être séléctionnés dans la masse des citoyens. Car les individus de cette masse considèreront toujours avec « *l'hostilité* de la foule » (*Ibidem*) les volontés de puissance fortes et créatrices. Leur faire confiance pour assurer l'administration des hommes à la manière de choses serait prendre le risque de voir réduire à néant l'existence d'une caste véritablement surhumaine. Le sur-technicien politique sera donc lui-même un surhomme – et sélectionné comme tel – mais non *le pur surhomme,* en ce sens qu'à la face tournée vers le pouvoir de contraindre le peuple se joindra chez lui la face intérieure du *maître,* tournée vers la création pure, la nouvelle maîtrise-artiste. Une tripartion se dessine donc dans la structure du « gardiennage » : le « maître » du troupeau, d'abord, pur surhomme, le « berger » du troupeau, ensuite, homme de garde ou homme de « pouvoir », médiateur et mixte, la « bête de troupeau » enfin, qui peut ignorer jusqu'à l'existence du « maître de la terre » et n'a de contact qu'avec le berger : « le "berger" par opposition au "maître"(le premier, *moyen* de maintenir le troupeau en vie, le second, *but* de l'existence du troupeau) » (FP, XII, 6 (26), p. 243).

72 La venue du surhomme ne sera pas seulement conditionnée par l'effet du discours de Nietzsche-Zarathoustra sur les natures fortes. Elle le sera aussi par l'effet de saturation des besoins de *reproduction* déployée par l'économie industrielle sur des individus intellectuellement forts, *insatisfaits* de l'excès même de *satisfaction* économique. Tel est l'avantage qu'une société républicaine-socialiste fournirait, en accélérant le processus d'une saturation massive des besoins médiocres, indispensable à la *mise à part* d'un groupe inassimilé : ce groupe étant la caste « supérieure ». L'argument est simple : il faudrait satisfaire au mieux les besoins matériels de reproduction de sorte que, parvenus à saturation, les types actifs d'individualité exigent absolument alors, mais alors seulement, de *produire* en dehors de l'horizon des besoins mécaniques de la consommation et de l'échange marchand. Nous verrons, au Chapitre suivant, Nietzsche approfondir ce thème d'une pré-sélection, pré-délibérée, dûe au développement de l'Europe, dans *Par-delà bien et mal.* Or, chez Nietzsche, cette saturation, culture maximale de la médiocrité, sera sélective. Elle fera que *se mettront à part spontanément, pour satisfaire d'autres besoins, les individus supérieurs.* Cependant, la caste contemplative, non « politique » mais « créatrice », ne pourra que chercher à protéger socialement et politiquement ses moyens d'existence et de développement. Pas plus qu'il ne sera maudit, s'il porte bien le masque politique, le penseur-poète, philosophe-artiste, ne maudira la foule. L'interfacialité, la duplicité et le masque seront les vertus du grand politique. La « *pia fraus* (pieux mensonge) » (CID, « Ce qui veulent "amender" l'humanité », § 5, p. 100) était déjà un principe de gouvernement pour Platon[28]. Le grand politique devra feindre de croire aux valeurs de ceux qu'il administre, tout en cultivant dans son rapport avec lui-même et avec ses pairs d'autres valeurs : « un éducateur ne dit jamais ce qu'il

pense lui-même, car il se borne à ne communiquer ses réflexions sur telle question qu'en fonction toujours de l'intérêt de celui qu'il éduque. Il ne saurait laisser trahir cette feinte, et sa maîtrise implique qu'on croie à son honnêteté » (FP, XI, 37 (7), p. 314).

73 Nietzsche a interprété dans *L'Antéchrist* le code de Manou comme une contre-hiérarchie destinée à la transvaluation du christianisme, dans des termes qui sont ceux de la hiérarchie de l'État « surhumain ». L'organisation des trois castes y est décrite avec admiration. Les « premiers » sont ceux qui règnent par leur supériorité intellectuelle : « ils règnent, non parce qu'ils le veulent, mais parce qu'ils *sont* : ils ne sont pas libres d'être seconds » (AC, § 57, OC, p. 226). Les « seconds », en tant que « gardiens », sont le pouvoir exécutif des « seigneurs de l'esprit » : « leurs meilleurs disciples » (*Ibidem*). Les « troisièmes » sont ceux qui ont le privilège et le droit de la vie la moins « dure » car « plus on se rapproche des *cimes,* plus la vie devient *dure* – le froid augmente, la responsabilité augmente » (*Ibidem*). Pour le médiocre, sa nécessaire médiocrité est son bonheur et son honneur : « l'artisanat, le négoce, l'agriculture, *la science,* la plus grande partie de l'art, bref, tout ce que recouvre la notion d'activité professionnelle » (*Ibidem*)

74 Ce sont là les valeurs auxquelles à droit l'humanité médiocre ; mais quelles seront, en revanche, les valeurs propres du surhomme ? Manifestement pas celles de la politique, destituée, mais plutôt celles de la pensée : philosophie, art et même « religion », la « religion » du surhumain, celle de Dionysos. Entretenant entre eux des rapports de dialogue sans dissimulation, à la manière des philosophes-rois chez Platon, les véritables maîtres de la terre n'useront pas de violence. Se tenant à distance, tels de grands seigneurs de la pensée, protégés, par le pouvoir, du pouvoir lui-même et de la masse, ils se consacreront, en retrait, à des formes inouïes de culture, associant pensée, art, religion, car « …les natures puissantes *dominent,* c'est une nécessité, elles ne remueront pas le petit doigt. Et même si elles s'enterrent toute leur vie dans un pavillon au fond du jardin ! » (FP, IV, 6 (206), p. 509).

75 Nietzsche entend ici la « domination » (*Herrschaft*) au sens de la domination par la pensée, car, quant à la domination proprement politique, celle qui est dénotée par le terme de « pouvoir », les maîtres de « premier rang » n'ont pas d'inclination pour elle : « …j'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, chez des (gens) simples, doux et affables, sans la moindre inclination à dominer… » (A, FP, IV, 6 (206), p. 509). De tels caractères, humblement orgueilleux, sont « …des individus de cette nature aristocratique qui se consacrent, par leur haute spiritualité, à une vie plus retirée et contemplative et se réservent pour le mode le plus raffiné de domination (*die feinste Artung des Herrschens*), en s'entourant de disciples choisis ou de frères de leur ordre… » (PBM, § 61, p. 106). Cette évocation fait songer aux philosophes-rois de Platon. C'est la seconde caste qui sera vouée au « mode plus grossier de gouvernement (*des gröberen Regierens*) » (*Ibidem,* trad. modifiée). Le surhomme, homme de culture créatrice, *règnera* sans *pouvoir,* « *point de vue principal* : que l'on se garde de considérer la *tâche* de l'espèce supérieure comme si elle consistait à *diriger* l'inférieure (ainsi que par exemple le fait Comte[29]), mais bien l'inférieure en tant que *base* sur laquelle une espèce supérieure vit pour sa tâche *propre,* – sur laquelle base elle *puisse* tout d'abord se tenir » (FP, XIII, 9 (44), p. 33). Ainsi, la mise en forme légale de cette matière humaine qu'est la classe inférieure, si elle caractérise bien la politique du côté du *pouvoir* surhumain, n'est pas la fin dernière du *règne* surhumain. Mais si nous considérons le pouvoir politique et le règne spirituel comme les deux faces solidaires du surhumain, il nous est possible d'envisager toutes sortes de modalités combinées. Nietzsche parle de « base », d'« appui » : le politique fournit la base de la praxis surhumaine, non le but de « sa mission propre ».

76 Cette dualité des fonctions surhumaines, celle « des violents dotés de sens philosophique et des artistes-tyrans » (FP, XII, 32 (57), p. 96), présente, avons-nous dit, une forte analogie formelle avec la dualité des fonctions du « philosophe-roi » de Platon. Dès son essai de jeunesse inédit (1872) sur *L'État chez les Grecs,* Nietzsche envisageait le modèle de l'État comme, d'un côté, favorisant au mieux la socialisation des individus formant la base de la Cité, tout en rendant possible, d'un autre côté, *et au-delà,* l'éclosion et la protection du « génie » : « tout cela exprime la formidable nécessité de l'État ; sans lui, la nature ne saurait parvenir, par le biais de la société, à sa libération dans l'éclat et le rayonnement du génie » (FP, I **, p. 181).

77 Les thèmes les plus constants de la philosophie politique de Nietzsche sont déjà fixés dans cet essai. L'analyse commence par prendre le contre-pied des thèses « actuelles » sur le fondement de l'État : « des fantômes tels que la dignité de l'homme, la dignité du travail… » (*Ibidem,* p. 177). Une commune conviction sous-tend les philosophies dominantes de l'État, qu'elles soient libérales ou socialistes, conviction que l'on peut formuler ainsi : *c'est seulement sur les exigences de la société civile que repose finalement la dignité de l'État.* Mais comme la société civile est tendue entre deux pôles antagonistes, celui du travail et celui de l'entreprise capitaliste, les uns font valoir « la dignité du travail », tandis que, pour les autres, il s'agit de se référer aux « Droits de l'homme » (*Ibidem*), entendus ici comme les droits de l'homme d'entreprise.

78 Nietzsche remarque l'avancée rapide ainsi que l'efficacité pratique de l'idéologie libérale et lui consacre une longue analyse critique qui demeurera pour l'essentiel inchangée dans les œuvres de la maturité. Il s'agit des idées « …des hommes que leur naissance placerait, en quelque sorte, à l'écart des instincts du peuple et de l'État et qui ne laisseraient ainsi prévaloir l'État que dans la mesure où il sert leurs propres intérêts » (*L'État chez les Grecs, Ibidem,* p. 183). Ainsi, « …dans le mouvement actuellement dominant » (*Ibidem,* p. 184), le philosophe ne peut manquer, à l'arrière-plan, « …d'apercevoir les vrais poltrons, les ermites de la finance, véritablement apatrides et cosmopolites qui, par manque d'instinct de l'État, ont appris à faire de la politique un instrument de la Bourse » (*Ibidem*). Dans ce but, ils répandent « la conception du monde libérale et optimiste » (*Ibidem*). L'un de leurs thèmes favoris est le *pacifisme,* la paix favorisant la liberté d'investir et d'échanger sans limites, entre nations aux relations stabilisées. Et s'ils se rencontrent avec les socialistes pour approuver le pacifisme, les libéraux le font pour de tout autres raisons. Car, pour les premiers, la guerre est refusée en ce qu'elle déforme et décime la jeunesse laborieuse, ampute les familles, et compromet la solidarité internationale des travailleurs, tandis que les seconds repoussent la guerre parce qu'elle ferme les échanges internationaux, anéantit la main-d'œuvre, tout en entraînant les secteurs productifs dans des convulsions imprévisibles. Mais le libéralisme, note aussi Nietzsche, à la différence du socialisme, sait se faire entendre à la fois des politiques et des masses laborieuses pour oeuvrer à la paix en propageant une doctrine qui « …remonte à la philosophie des Lumières et à la Révolution française » (*Ibidem,* p. 184).

79 Dans le prolongement de cette analyse, la dénonciation ultérieure de l'État comme du « plus froid des monstres froids » (APZ, I, OC, p. 61) vise seulement à dénoncer l'État contemporain qui se met au service de certaines parties (et partis) du peuple, cette masse sociale aux intérêts toujours conflictuels, en prétendant, à la limite, *être* le peuple lui-même : « Moi l'État, je suis le peuple » (*Ibidem*). Les individus construisent ainsi un État purement artificiel et insensible à la vie créatrice dans le domaine de l'art et de la pensée. Cet État a la froideur instrumentale d'un nouveau Léviathan. Ils « …veulent la puissance et, avant tout, le levier même de la puissance, beaucoup d'argent, – ces impuissants » (*Ibidem,* p. 63). Ainsi, concluait Nietzsche dans *L'État chez les Grecs,* « … au service d'une aristocratie d'argent égoïste et dénuée du sens de l'État, […] je comprends

l'immense extension de l'optimisme libéral comme le résultat de l'économie moderne tombée en d'étranges mains » (FP, I **, p. 184). La dignité éthique de l'État selon Hegel réside en ce qu'il effectue l'*objectivation* de l'esprit social en le maîtrisant par des lois aux moyen d'un gouvernement et d'un prince. Sans y être identique quant au contenu, cette objectivation par une raison politique autonome trouve son exact « correspondant » dans ce que Nietzsche nomme de son côté « l'objectivation de l'instinct » (*Ibidem,* p. 181). Car à la motivation purement éthique pour une politique de la rationalité communautaire, par où Hegel retrouve Aristote, Nietzsche préfère celle de la surhumanité du génie artiste, en tant que génie d'abord guerrier.

80 Le grand art politique sera décidément, d'après Nietzsche, un « art de la guerre », et pour combattre l'artificialisme de l'État libéral tout en redonnant sa force à l'État en une structure apparentée à la forme grecque, il n'envisage qu'un moyen : « l'honneur de la guerre » (*L'État chez les Grecs,* p. 185). Il s'ensuit l'énoncé de sa thèse fondamentale de philosophie politique : « c'est par la guerre et dans la caste des soldats qu'il nous est donné de voir l'image et peut-être *le modèle originaire de l'État* » (*Ibidem*). Interprétant « le *bellum omnium contra omnes* de l'état de nature » (*Ibidem,* p. 182) à la lumière du principe schopenhauerien d'individuation (nous sommes en 1872), Nietzsche montre que les individus singuliers d'abord, les familles ensuite, les classes sociales enfin, en l'absence d'un État fort qui les maîtrise sans partialité, motivé qu'il est par l'instinct artistique-politique à l'état pur, ne sortiraient jamais des guerres intestines et de l'autodestruction du lien social : « seule la poigne de fer de l'État peut contraindre les plus grandes masses à se fondre… » (*Ibidem,* p. 180). On voit que la principale guerre que mène l'État est la guerre faite à la guerre sociale-civile.

81 Postulant un « instinct politique », apanage du génie de certains individus d'exception, Nietzsche peut envisager un *premier dépassement* et une *première régulation* de l'instinct social. Certes, l'instinct politique, lui aussi, demeure violemment guerrier, puisqu'il se satisfait initialement dans cette guerre « technique », forte du savoir-faire de son « art », que la classe militaire mène à la guerre sociale. Mais le *second dépassement,* proprement politique, de l'instinct social auto-destructeur, en vient à cette guerre continuée par d'autres moyens que sont *les lois,* contrainte de règles énoncées pour tous, dont la cruelle justice punitive est le bras armé, discipline première d'une véritable moralité des moeurs. La législation juridique de l'État, assortie de la menace d'une cruauté exemplaire cultivée avec prédilection par les Grecs, fait en sorte que « …sous l'action de l'État qui contraint le *bellum* à se ramasser sur lui-même, les intervalles et les accalmies laissent à la société le temps de germer et de verdoyer… » (*Ibidem,* p. 183). À travers ces deux dépassements et ces deux régulations de l'instinct social initialement chaotique, la nature s'est forgé « …le seul instrument qu'est l'État, c'est-à-dire ce conquérant à la main de fer qui n'est rien d'autre que l'objectivation de l'instinct que nous venons de décrire » (*Ibidem,* p. 181).

82 Mais de même que le particularisme social tend toujours à renaître au mépris de l'État, de même celui-ci doit toujours, en particulier en présence de l'égoïsme libéral contemporain, tenir prête son unique risposte : la guerre politico-militaire. Elle seule réunifie la société par une « purification » que Nietzsche compare à « la transmutation pour ainsi dire chimique » (*Ibidem,* p. 185) de métaux étrangers dans la fusion d'un alliage résistant. L'œuvre d'art politique primitive, qu'il faut réinstituer dans les périodes de guerre civile et d'égoïsme social, réalise seule l'unité d'une société initialement et contradictoirement divisée par les passions sociales : « l'homme soumis à l'état guerrier est un *instrument* du génie militaire et […] son travail n'est aussi qu'un instrument de ce génie » (*Ibidem,* p. 186). Ce n'est donc pas en tant qu'homme, ni en tant que membre d'une famille ni en tant qu'agent d'une classe de la société civile, que l'homme détient un « droit » et une

« dignité » légitimes, mais bien en tant que l'art politique-guerrier *l'élève* à la dignité de sujet et de citoyen, « …où il faut tirer la conséquence d'ordre éthique : l'homme "en soi", l'homme "en général" n'a ni dignité ni devoirs » (*Ibidem,* p. 186). C'est justement pour guérir les peuples de la « maladie éthique » que présente le repli des citoyens sur leurs seuls intérêts particuliers et le danger de ce que les anciens nommaient la « ploutocratie », que la guerre apparaît comme le seul remède effectif[30]. Nietzsche continuera par la suite d'affirmer la valeur éthique de la guerre du point de vue de la « moralité des moeurs (*Sittlichkeit*) » : « nous ne connaissons pas d'autres moyens qui puissent communiquer aux peuples progressivement épuisés… cette ardeur cristallisant une communauté dans la destruction de l'ennemi » (HTH, I, § 477, p. 261). Anti-pacifiste, la philosophie politique de Nietzsche est-elle pour autant à considérer comme « belliciste » ? Nullement, si par « bellicisme » on entend l'agressivité réactive et permanente d'États-nations qui ne se poseraient dans l'espace international de l'Europe qu'en s'opposant par des guerres d'annexion ou de décimation des autres États nationaux. Le bellicisme nationaliste de l'État prussien de Bismarck (« le nationalisme, cette *névrose nationale* » (CW, OC, p. 32)), n'obtint jamais son approbation. Au bellicisme, réaction symptomatique de défense et de faiblesse interne, il faut préférer l'état de l'État « guerrier » qui fait d'abord la guerre aux guerres sociales intestines par le déploiement résolument spectaculaire, quasi-artistique, des moyens de l'art militaire à usage interne. Telle est ce que l'on peut nommer la *belle guerre* dont Nietzsche a le « goût », car cette guerre protège la paix des individus sociaux comme celle des esprits créateurs. Dans le domaine international, cet État doit imposer sa grandeur éthique et esthétique en la défendant contre les agressions bellicistes des États nationalistes et expansionnistes.

83 L'expression de « bon Européen » est, en conséquence, l'une de celles qui reviennent le plus souvent dans l'œuvre de Nietzsche. Considérée depuis ses débuts jusqu'à son terme, elle possède un sens constant, formulé, entre autres, dans *Humain, trop humain* : « …il ne reste plus qu'à se proclamer sans crainte *bon Européen* et à travailler par ses actes à la fusion des nations… » (HTH, I, OC, p. 260). L'art militaire, noyau dur de l'art politique, sera toujours nécessaire pour imposer cette unité fédérée, de même qu'y seront utiles non seulement les Allemands « …par leur vieille qualité éprouvée d'*interprètes et d'intermédiaires des peuples* » (*Ibidem,* p. 260), mais aussi les Juifs, eux qui, lorsqu'ils « …continuèrent à tenir l'étendard des lumières et de l'indépendance d'esprit, défendirent l'Europe contre l'Asie » (*Ibidem,* pp. 260-261). En d'autres termes et de façon simple, le principe nietzschéen reste celui du *si vis pacem para bellum* ainsi interprété : « prépare la guerre, et surtout montre de façon ostensible que tu y es constamment prêt ; dispose-toi à la guerre contre l'égoïsme social et l'égoïsme national ». Cette « disposition acquise », vertu du courage politique, est louée par Zarathoustra, le détracteur de L'État « monstre froid » : « c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause » (APZ, I, p. 59 et IV, p. 268).

84 2. La culture du surhomme. – L'art politique est-il bien, pour Nietzsche, la fin suprême de l'existence humaine ? La réponse est négative. Le génie politique produit, de façon certes désintéressée vis-à-vis de l'instinct social ou « instinct du peuple », les meilleures conditions légales de vie communautaire. Mais ces conditions sont produites pour rendre possibles l'éclosion et la protection du *génie artiste,* sous les formes les plus hautes des beaux-arts et de la philosophie, celle-ci voulue comme *un art d'interpréter* le réel par la pensée, dont la structure est analogue à celle de l'art esthétique : « en un mot, le but de l'État est l'humanité noble, il réside en dehors de lui, l'État n'est qu'un moyen » (FP, II*, p. 459) et « …chez les Grecs, écrit Nietzsche, l'État était un *moyen* nécessaire de l'effectivité de l'art » (NT, FP, p. 204).

85 Nietzsche abandonnera, avec la métaphysique de Schopenhauer et la musique de Wagner, dabord le concept d'une *finalité du vouloir-vivre de la nature* à travers le social, le politique, l'esthétique, concept idéaliste et métaphysique produit du triste savoir nihiliste ; ensuite une idée chrétienne-romantique du *génie esthétique,* source d'inspiration et de donation mystérieuses. La « volonté de puissance », violente mais non insensée, immanente au monde chaotique, et le « surhomme » créateur, seront les substituts conceptuels définalisés et déchristianisés suppléant à la « finalité de la nature » d'un côté et au « génie inspiré » de l'autre, notions encore fâcheusement présentes chez Kant et Hegel. Reste que l'essai sur *L'État chez les grecs,* où elles continuent d'opérer, marque formellement et définitivement la subordination du politique à l'art, la « grandeur » d'une politique consistant à cèder et à cesser, là où commence le bel art, ce que Zarathoustra confirmera en ces termes : « où cesse l'État, là seulement commence l'homme qui n'est pas superflu, là seulement commence le chant du nécessaire, l'unique, l'irremplaçable mélodie » (APZ, I, OC, p. 63).

86 La conception nietzschéenne de l'État le subordonne en effet à la promotion des valeurs de la culture créatrice dans le domaine de l'art, de la pensée et même de la religion, si nous songeons à Dionysos. Le surhomme est « total », synthétique, d'abord en ce qu'il *cultive* toutes les passions, particulièrement les contradictoires : passions érotiques, passions esthétiques, passions théoriques, passions politiques, passions religieuses, passions des jeux du corps. Il veut jouir intensément de *toutes* ces passions, en s'efforçant de ne pas succomber au « chaos » non créateur qui est son risque propre. Sa culture est le moyen de satisfaire, en les informant de façon plastique, la totalité des passions, tout en reconnaissant que les moments chaotiques menacent et reviennent par intervalles : « pour pouvoir engendrer une étoile qui danse, il faut en soi-même encore avoir un chaos » (APZ, Prologue, 5, p. 27).

87 3. Les vertus du surhomme. – On voit en quoi le questionnement relatif à la culture surhumaine mène ultimement au problème de la nature et de l'acquisition des *vertus.* Comment maîtriser toutes les passions intensifiées sans les exténuer, sans les supprimer, ou sans les médiatiser par une « médiété » du genre de la *mésotès*[31], « …rabaissement des passions à un niveau si médiocre qu'il devient permis de les satisfaire tant elles deviennent inoffensives, ainsi que le réclame l'aristotélisme de la morale » (PBM, V, § 198, p. 109) ? Il s'agit ici de la question classique de la nature et de l'acquisition des *vertus.* Peut-on vraiment supposer un sujet extérieur à ses passions, neutre, transcendant ou transcendantal, qui les dominerait vertueusement, voire les *extirperait* du dehors ? C'est là, selon le surhomme, une pure illusion, quoique tenace. *Le crépuscule des Idoles* fustigera cette illusion tout en reconnaissant que les passions dans leur état immédiat sont « bêtes », inintelligentes et brutes, ce qu'avaient bien vu les anciennes morales : « jadis, à cause de la bêtise contenue dans la passion, on faisait la guerre à la passion même » (CID, « la morale, une anti-nature », OC, p. 82). Les moralistes avaient compris que c'était leur « bêtise » qui constituait le « mal radical » des passions, mais le remède proposé par le stoïcisme et le christianisme ne valait rien : « nous n'admirons plus les dentistes qui *arrachent* les dents afin qu'elles ne fassent plus mal… » (*Ibidem,* p. 82). Le christianisme, en particulier, qui luttait contre les « intelligents », disposant d'une *Klugheit* immédiatement interprétée comme *malignité,* favorisait les « pauvres en esprit » dans la perspective d'une extirpation ou d'un endormissement des passions par un calmant. Or la vertu forte résulte d'une guerre « intelligente » menée contre les passions, c'est-à-dire, paradoxalement, *entre les passions.* La passion intelligente du surmontement de soi-même, de la *Selbstüberwindung,* doit mener ce combat intelligent contre les passions bêtes, les petites passions « ontiques ». Nietzsche énonce ici un paradoxe exprimant une importante vérité psychologique : c'est en réalité parce qu'*il manque d'une volonté forte* – de la passion du dépassement de soi-même *par soi-même* – que le moraliste a recours aux vertus de l'extirpation,

du calmant ou de la castration ascétiques. La vertu de la « suppression des passions » résulte d'une volonté de puissance faible qui ne peut « réagir » aux passions qu'en s'affirmant par leur négation. C'est bien parce qu'ils manquent de la volonté de s'affirmer eux-mêmes « contre » les passions, c'est-à-dire en *s'appliquant contre elles de façon plastique,* « ...que de tels tempéraments n'ont plus assez de fermeté pour se soumettre à une cure radicale » (CID, *îbidem,* p. 83). En réalité, ce sont les passions qui s'ordonnent, c'est-à-dire se subordonnent entre elles, les passions supérieures mettant de façon disciplinée les autres à leur service, non pour anéantir mais pour soumettre l'ennemi : « jadis tu eus des passions, et tu les appelais méchantes. Il ne te reste maintenant que des vertus, et de la semence de tes passions elles ont grandi » (APZ, I, « Des affections de joie et de souffrance », p. 47). Or, seules les passions politiques, esthétiques, religieuses et théoriques, formes intelligentes du surmontement passionné de soi-même, peuvent se soumettre de façon forte et durable toutes les autres. Il s'agit là d'un aspect du classicisme moral foncier de Nietzsche.

88 Ne cherchons pas loin, en effet, les valeurs supérieures du surhomme au sein desquelles il tisse ses « vertus ». Ce sont bien celles, *surhumanisées,* de l'esprit *absolu* de Hegel : l'art, la religion et la philosophie. C'est la pratique des passions « théoriques » correspondantes qui en fin de compte permet une maîtrise, c'est-à-dire une exploitation pratique des passions les plus basses dans la hiérarchie. Il suffirait d'ailleurs de substituer au concept idéaliste de l'absoluité de l'esprit, le concept nietzschéen d'esprit *supérieur,* quoique conditionné par sa nature, ce qui signifie l'esprit *humainement supérieur,* pour percevoir à nouveau certaines convergences entre les deux philosophes au sujet des rapports entre politique et spiritualité éthique. Chez Hegel déja, avons-nous vu, mais non chez les hégéliens de « l'hégélerie » contemporaine de Nietzsche, l'État n'est nullement la fin suprême d'une existence dont il n'est que l'objectivation, également dure et forte, sous des lois. Mais par cette dureté et cette force légales, il peut fournir une assise à la seule activité fournissant à l'esprit une satisfaction absolue – Hegel suivant là encore Platon et Aristote- celle de la pensée philosophique appuyée sur l'art et à la religion : « c'est seulement sur ce sol, c'est-à-dire dans l'État, que l'art et la religion peuvent exister »[32]. Mais il est vrai que Hegel maintient la négativité ontologique de la pensée vis-à-vis des passions, ce qui est une illusion nihiliste selon Nietzsche.

89 Seules, avons-nous dit, les passions du pouvoir, de l'art, du divin, du savoir, en tant que passions intelligentes de la domination de soi, peuvent s'imposer de façon *forte,* c'est-à-dire créatrice, à ces passions cherchant bêtement le déchaînement du plaisir, de la violence, de la force nue. Par exemple, chez le surhomme, la sensualité peut être « sublimée », « cristallisée » par la passion théorique. La jouissance sensuelle doit être « dressée » à se *déplacer* sur des objets de connaissance, se métamorphoser en savoir, se « métaphoriser ». Connaître, on le dit dans l'ancien Testament (non dans le nouveau, castrateur de la connaissance) et aussi dans Platon, est une manière sublime de « posséder » sexuellement, de « jouir » d'une intimité jusqu'alors inviolable : « la spiritualisation de la sensualité s'appelle *amour* » (CID, « la morale, une anti-nature », p. 83). Le philosophe, certes, est un « don Juan » de la connaissance, mais le surhomme n'est pas dupe de cette sublimation. Il la reconnaît pour ce qu'elle vaut et la regarde en face, comme ce qu'elle est. Non pas une « métaphore » métaphysique, un *saut* d'un plan à un autre, hétérogène, mais plutôt une « métonymie », un déplacement d'une partie au tout, d'un contenu à son contenant, sans changement de régime ontologique. Ainsi « jouir sexuellement », c'est, littéralement « connaître » une partie, intensément « effective » (*wirklich*) de la réalité physiologique ; tandis que « connaître » savamment, c'est bien, littéralement, continuer à jouir *physiologiquement* du Tout (la *phusis*) dans lequel cette partie a été « jouie », donc contenue et « connue ».

90 Entre la morale surhumaine et les morales antérieures, il n'y a sur ce point qu'une différence de lucidité et de probité à l'égard de soi-même. Les anciennes morales faisaient semblant d'ignorer ces « déplacements » dynamisants de façon hypocrite, tandis que le surhomme les reconnaît pleinement et en tire toutes les conséquences pratiques. Ici, « …l'esprit est alors aussi intimement lié aux sens, autant chez soi auprès d'eux, que les sens sont chez eux dans l'esprit et lui sont unis ; et tout ce qui ne se joue qu'au sein de celui-ci doit aussi provoquer en ceux-là une joie et un jeu rares et subtils » (VP, IV, § 557, p. 446). Ainsi, la passion de connaissance sera d'autant plus *forte* et *profonde* que la sensualité qui l'anime sera intense, de même que le seront la cruauté, la ruse, le goût du jeu, toutes passions absolument nécessaires au « grand connaisseur », au « gai savant » qui est aussi, selon la troisième métamorphose de l'esprit, un « grand enfant » : « innocence est l'enfant, et un oubli et un recommencement, un jeu, une roue qui d'elle-même tourne, un mouvement premier, un sain dire Oui… » (APZ, pp. 37-38). Goethe fut ainsi l'une des préfigurations les plus réussies du surhomme : « ce qu'il voulait, c'était la *totalité* : il combattait le divorce entre raison, sens, sentiments, volonté (prêché en une répugnante scolastique par *Kant,* l'exact antipode de Goethe), il s'éduqua à devenir complet, il se *créa* » (CI, I, § 49, p. 144).

91 Mention précieuse, car, avec une sûreté indéniable, la conception goethéenne de la « vertu » s'y affirme comme un prolongement de la vertu de force des grand renaissants : « …se *haussant* jusqu'au naturel de la Renaissance » (*Ibidem,* p. 143). De même, y est proprement antitypique l'opposition à la vertu kantienne, laquelle suppose toujours, au moins comme idéal régulateur, la saintété d'« …un être libre de toute sensibilité, et chez qui, par suite, la sensibilité ne peut pas non plus être un obstacle à la raison pratique »[33], puisque « la moralité, élévée subjectivement à la sainteté, cesserait d'être *vertu* »[34]. Il s'agit là d'une lutte dont Fichte dira plus nettement qu'elle *devrait* se terminer par l'anéantissement de l'adversaire, l'Idéal du Moi pratique étant celui de l'être raisonnable « ..uniquement raisonnable… dans la mesure où il a cessé d'être un individu, comme il l'était en vertu d'une limitation seulement sensible »[35]. Goethe, au contraire, dont on sait la répugnance pour la morale entendue selon Kant, prônait une morale de l'intensification mutuelle mais *équilibrée* de toutes les passions. Il se demandait, ce dont la question n'a jamais effleuré les stoïciens, les chrétiens et Kant, du moins tel que les interprète Nietzsche : « comment peut-on spiritualiser, embellir, diviniser un appétit » (CID, 7, « la morale, une anti-nature », pp. 82-83). Le grand événement de sa vie, selon Nietzsche, fut sa rencontre avec Napoléon, « …cette synthèse de l'*inhumain* et du *surhumain* » (GM, II, § 16, p. 55). Napoléon fut politiquement ce que Goethe fut intellectuellement[36], une ébauche du surhumain. *Dans les deux cas, c'est afin de cultiver ses passions dominantes (surhumaines) que le surhomme se doit de cultiver ses passions dominées (inhumaines),* car « …lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de *vénération méritée,* seul le *degré de raison au sein de la force* est décisif : il faut précisément mesurer jusqu'à quel point la force a été surmontée par quelque chose de plus haut, au service duquel elle est désormais devenue un instrument et un moyen ! » (A, V, § 548, « La victoire sur la force » p. 279).

92 Ce qu'il y a de plus terrible et de plus horrible dans l'âme humaine, les passions bêtes, voire *bestiales,* doit être intensifié avec autant de soin et non moins d'attention expérimentale, que ce qu'il y a en elle de spirituellement élevé. Le surhumain et l'inhumain sont des déterminations solidaires qui se renforcent l'une l'autre, sous la domination toutefois du premier. Tel est la structure psychologique des vertus du surhomme, cet enfant supérieur, à la perversité délibérée. Ce n'est pas un enfant naïf, car c'est un esprit qui sait faire l'enfant après avoir fait l'âne et le lion. Comme les enfants, selon Platon, il ne veut pas choisir, c'est-à-dire éliminer une part du réel au bénéfice d'une autre : « il faut qu'il imite les enfants qui désirent les deux à la fois, qu'il reconnaisse

tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, l'être et le tout en même temps »[37]. Ce qui était défaut selon Platon est qualité insigne de la vertu surhumaine d'enfance selon Nietzsche. On notera, au passage, que ce pourrait être là la formule enfantine de l'éternel retour : « tout ce qui est immobile » et « tout ce qui se meut » étant ici « le même », l'être et, *en même temps,* le tout du devenir.

93 De temps en temps, par conséquent, le surhomme lâchera la bride, mais de façon toujours contrôlée, à ses terribles passions inhumaines, car l'art d'être *inhumain* lui-même s'apprend. Dans la neuvième Section de *Par-delà bien et mal,* Nietzsche se demandera « qu'est-ce que l'aristocratie ? »[38] et répondra ainsi : « vivre dans une immense, une orgueilleuse sérénité, toujours au-delà… Se passionner pour ou contre à sa guise, ou ne pas se passionner, condescendre à ses passions pour quelques heures, *monter* ses passions comme des chevaux, souvent comme des ânes, car on doit savoir utiliser leur sottise aussi bien que leur fougue » (PBM, IX, § 284, p. 202).

94 Cultiver l'adversaire pour le mieux dominer et le faire servir au vainqueur : on voit que, si le surhomme s'insurge contre toute vertu envisagée comme extirpation ou exténuation progressive des passions selon les type stoïcien et kantien, tous deux « ascétiques », il s'écarte encore davantage de la vertu hédoniste que prônait Calliclès, vertu qui n'est rien d'autre que l'abandon, rusé ou violent, à ses passions sensuelles données, sans intensification contrôlée, par la nature. Le surhomme recherche la *joie* du dépassement de soi, (« toujours au-delà (*immer jenseits*) »), non le *plaisir* (« nous n'avons pas le droit de n'être que des jouisseurs de l'existence, cela manque de distinction (FP, 16 (49), p. 535)[39]. Cela, parce que « l'essentiel de toute morale, ce qui en fait la valeur inestimable, c'est qu'elle est une longue contrainte » (PBM, § 183, pp. 141-142).

95 De ces prolongements sur la « politique », la « culture » et les « vertus » du surhomme, revenons aux textes du *Zarathoustra.* afin de montrer comment le concept du surhomme s'insère dans la doctrine de l'Éternel retour. Cette doctrine permet *d'abord* de comprendre et d'admettre le caractère aléatoire de sa venue, d'expliquer que l'appel de Zarathoustra ne soit pas encore entendu des surhommes en « puissance », toujours noyés dans la masse des derniers hommes. Si l'on se reporte au Quatrième Livre du *Zarathoustra,* on constate que le prophète s'adresse ultimement aux « hommes supérieurs », ceux qui dominent actuellement la masse des hommes. Les différentes figures de l'homme supérieur de cette époque sont bien décevantes : les deux rois, le savant, l'enchanteur, le dernier pape, le mendiant volontaire, enfin « l'ombre » de Zarathoustra. Tous ont la nostalgie des anciennes valeurs et, après l'exhortation que leur adresse le prophète, s'entendent pour inventer « le culte de l'âne », animal qui, comme le chameau, accepte de porter et de supporter la lourdeur et l'inertie du monde. L'âne est l'animal sur lequel Jésus fit son entrée royale à Jérusalem. C'est l'animal qui porte les valeurs chrétiennes, valeurs de la faiblesse par excellence. Il est « l'esprit de pesanteur », ennemi héréditaire de Zarathoustra, fausse force d'une substance qui risque bien de demeurer stérile. Zarathoustra le dit nettement aux hommes supérieurs : « à partir de votre semence, il se peut aussi que pour moi croisse un vrai fils et parfait héritier, mais c'est chose lointaine. Vous-mêmes n'êtes ceux à qui reviennent mon hoir et mon nom » (APZ, IV, p. 304). Le « lion rieur » est le premier enfant de Zarathoustra, apparaissant au dernier matin, et son rugissement fait fuir les hommes supérieurs. Puis viennent les colombes, les esprits légers de la Terre, exacts opposés de l'âne. Tels sont les vrais enfants de Zarathoustra, vivantes métaphores de ses pensées, anticipant un avenir espéré. Mais l'éternel retour ne garantit nullement la venue imminente du surhomme : il implique le hasard de chaque rencontre, en chaque instant. Le titre l'indique : « ainsi *parlait* Zarathoustra ».

96 L'action de Zarathoustra est sa parole : ses reproches, son appel, son exhortation, ses encouragements. Mais l'effet de sa parole est contingent, livré au hasard de la bonne rencontre. Que la nouvelle domination des volontés fortes revienne, c'est certain, mais quand ? Zarathoustra ne peut le dire. Tout dépendra de la « bonne » écoute. Les hommes supérieurs entendent mal, possèdant les longues oreilles de l'âne. Comme ils ont répondu « oui » à la parole du Christ – même après la mort de Dieu – ils répondent « non » à Zarathoustra. Ariane sera, après le *Zarathoustra,* l'âme humaine amoureuse de l'Éternité, du retour éternel, la volonté forte qui se veut éternellement elle-même. Ariane dispose de la bonne écoute ; elle a de petites oreilles rondes dont le complexe modelé labyrinthique conduit au centre d'une entente subtile. Elle répond « oui » à Dionysos, au dieu de l'éternel retour et se laisse « épouser » par lui. À eux deux, ils enfanteront le surhomme. La venue du surhomme s'inscrit donc dans le retour éternel, dans le hasard de la bonne rencontre qui sera favorisée par la machinalisation démocratique de l'existence, le déclin des « hommes supérieurs » au service des « derniers hommes » précédant la venue du « surhomme ».

97 Mais c'est d'une autre manière, *ensuite,* que la pensée du surhomme s'inscrit dans celle du Retour. Nous avons souligné plus haut que l'interprétation physique de l'éternel retour impliquait *un principe d'alternance* au sein du devenir historique, proprement « humain ». Ce point d'importance a été marqué par d'autres : « pleinement *penser* le Retour n'est qu'admettre une *alternance* de l'énergie et de l'épuisement »[40]. L'hypothèse d'une structuration temporelle des cinq thèmes fondamentaux du *Zarathoustra* se confirme ici : le quatrième thème, celui du surhomme et du futur historique de l'humanité, dépend étroitement dans sa temporalisation du troisième thème, celui de l'éternel *retour,* dont la modalité historique est celle de l'*alternance* indéfinie de la domination. À la manière du temps du monde, le temps de l'histoire est scandé par des dominations et des inversions de domination qui renouvellent le devenir tout en respectant la relation de subordination réciproque de l'actif et du réactif. L'histoire de l'Europe, pour ne considérer qu'elle, a vu se succéder et s'inverser de multiples dominations. *Dès lors, le surhomme, s'il est une « fin », ne saurait être un « terme ».* Le surhomme ne peut envisager de *durer* éternellement. Il doit admettre, au sein même de l'histoire, et bien avant la « grande année du devenir » (APZ, III, « Le convalescent », p. 242), l'année « cosmique », le retour historique de cet homme dont Zarathoustra est las : « éternellement revient cet homme dont tu es las, le petit homme » (*Ibidem,* p. 240). Nous avons saisi dans la volonté de puissance la volonté individuelle d'abord, collective ensuite, de la « prise » d'un pouvoir sur ses propres forces réactives, par la puissance forte, jouissance momentanée, sinon instantanée. Par suite, le surhomme devra consentir joyeusement, pour que revienne ce pouvoir, à l'alternance du pouvoir, y compris du pouvoir politique qui conditionne négativement l'effectivité de son règne.

98 Se conformant nécessairement au jeu des alternances de dominations infinies qui est l'*hypothèse forte* relative à la nature, le surhomme, « fin » provisoire et non « terme » d'une période infime de l'histoire, devra renoncer à sa domination politique comme à son règne spirituel. De là la difficulté insurmontable, parce qu'elle témoigne d'une impossibilité, se présentant à qui voudrait interpréter le surhomme en termes de subjectivisme ou de philosophie *historiciste,* impossibilité sur laquelle a insisté V. Goldschmidt, suivant en cela K. Löwith : « l'ensemble de la pensée de Nietzsche nous fait sortir, non seulement de la politique mais précisément, de l'histoire »[41], tout simplement parce que « …le temps contemporain, c'est-à-dire le temps de l'histoire, est repris dans l'éternité »[42]. Rien ne montre mieux le primat de la morale sur la politique, c'est-à-dire de la nature sur l'histoire, que ce renoncement donateur du surhomme : la puissance forte est une vertu qui sait donner – à

l'éternité naturelle – autant qu'elle sait prendre sa part réelle, mais réduite, d'histoire. Que le temps de l'histoire soit repris et compris dans l'éternité, nous ne devrons pas l'oublier en examinant l'ultime condition d'apparition du surhomme envisagée dans le *Zarathoustra* : « la transvaluation de toutes les valeurs (*die Umwertung aller Werte*) ».

5. La « transvaluation de toutes les valeurs »

> « *Transvaluation de toutes la valeurs,* c'est ma formule pour désigner un acte de suprême retour sur soi-même de l'humanité… »
> (EH, « Pourquoi je suis un destin, p. 332, traduction modifiée)

99 Pour Zarathoustra, c'est toujours sur le fond de *l'affirmation de la totalité* que s'effectue la *négation* de ce qui, partiellement, y fait obstacle. De façon générale, l'affirmation forte du réel *entraîne* la négation du non-être et n'en procède pas[43]. L'affirmation de nouvelles valeurs qui déterminent le futur « historique » de l'humanité *entraîne* la négation théorique, critique, et pratique, destructive, des anciennes valeurs. L'affirmation axiologique est, dans l'ordre des raisons et théoriquement, antérieure à la dévaluation-destruction pratique. Et cela, même si, chronologiquement « …celui qui nécessairement est dans le bien et le mal un créateur (*ein Schöpfer*), en vérité nécessairement doit d'abord être (*erst sein*) un négateur (*ein Vernichter*) et briser les valeurs » (APZ, II, « De la domination de soi » p. 135) ou encore : « pour pouvoir ériger un sanctuaire, *il faut briser un sanctuaire* : c'est la loi » (GM, II, § 24, p. 285). Cependant cette évaluation forte, cette auto-affirmation qui *entraîne* la négation de l'Autre a été préparée en Europe par l'auto-dévaluation du nihilisme négatif, la mort de Dieu victime de sa propre moralité suicidaire. Ainsi, dans la transvaluation, l'hétéro-critique des valeurs de faiblesse et de lassitude nihiliste a été préparée et renforcée par l'auto-critique interne de ces mêmes valeurs. D'où la collaboration du généalogiste – né lui-même dans ce système – avec le nihilisme « actif », donnant son appui à cette force d'appoint non négligeable, qu'il renforce en retour. Mais, réciproquement, - telle est la potentialité affirmative des « hommes supérieurs » (non des « derniers hommes » qui se nient de façon passive selon Zarathoustra) – la volonté nihiliste, n'ayant plus rien à nier *en* soi, pourra *se* nier *en se mettant au service* des nouvelles forces actives, en se faisant « agir » par leur volonté affirmative[44].

100 Dans le *Zarathoustra,* trois développements essentiels sont consacrés à la transvaluation : « Des poètes », au Livre II, « D'anciennes et de nouvelles Tables », au Livre III, « De l'homme supérieur », au Livre IV. Le premier développement, « Des poètes », expose les champs axiologiques où se déploieront les valeurs des « nouvelles Tables » : le corps, la Terre, le devenir…

101 Quelles sont les nouvelles valeurs affirmées par la volonté de Zarathoustra ? Les trois champs axiologiques parcourus par la section « Des poètes » du Livre II ne laissent aucun doute : il s'agit des valeurs du *corps et de la sensibilité,* d'abord, des valeurs *intra-mondaines de la Terre,* ensuite, des valeurs du *devenir et de l'auto-surpassement affirmateur de soi* (volonté de puissance affirmative), enfin. Dans les anciennes Tables morales, ces valeurs étaient toutes négatives, méprisées. Le transvaluateur Nietzsche pourra se comparer à ces alchimistes qui procèdent à la « transmutation » (*Umwertung,* le mot est le même), « …qui d'un rien, d'une matière méprisée, font une chose précieuse, voire de l'or » (LC, mai 1888, à G. Brandes, p. 281). Ces valeurs qui dans les anciennes Tables figuraient le Mal – le corps, la Terre, le devenir – vont exprimer le Bien dans le nouvel élément de la volonté forte, auto-affirmative. Que Nietzsche ait pu présenter en 1888 *L'Antéchrist* comme « la transvaluation de toutes les valeurs » (EH, trad. modifiée, p. 244) signifie seulement que le travail critique de la transvaluation s'est alors concentré sur les Tables qui, après celle du platonisme et avant celle du kantisme (« le succès de Kant n'est qu'un succès de

théologien », AC, § 10, p. 168), ont constitué *pour la morale populaire européenne* (« le christianisme est un platonisme pour le “peuple” » PBM, Préface, p. 18) l'expression la plus durable de la dévalorisation du corps, de la Terre et du devenir. La transvaluation primaire à laquelle procède le *Zarathoustra* est une transvaluation générale visant ce qu'avaient en commun toutes les anciennes Tables. Il sera donc aisé de lire la dévaluation de *L'Antéchrist* en y retrouvant la généalogie historique des valeurs de l'esprit, de l'arrière-monde et de l'Immuable en contexte chrétien.

102 Un ordre de liaison apparaît, unifiant ces trois domaines de valeurs. On remarque d'abord un lien d'extension progressive de la volonté de puissance qui va du plus proche (le corps) à son environnement immédiat (la Terre), enfin au devenir de la totalité dans lequel la Terre s'inscrit. Plus précisément, c'est par le corps que, d'une part, nous établissons un lien d'insertion dans le monde de l'immanence, métaphoriquement dit, de la « Terre » et, d'autre part, c'est par les valeurs de la Terre que nous sommes introduits aux valeurs du devenir et de l'affirmation renouvellée de soi dans le Monde en général, que l'on nommerait mieux ici « Nature ». Ces « nouvelles » valeurs ne sont pas posées par une simple inversion des valeurs métaphysiques antérieures : l'esprit et la raison, le monde supra-sensible et la transcendance, l'immuabilité et la permanence. Ces valeurs certes se posaient en s'opposant au sensible, au monde de la Terre, au devenir. Mais il ne suffirait pas d'inverser simplement cette négation pour obtenir de nouvelles valeurs. Simples négations d'un contenu déterminant, sensibilité, mondanéité, devenir seraient encore déterminées par les valeurs métaphysiques. Comme le dirait Hegel, la négation serait dialectiquement déterminée par ce qu'elle nie.

103 Sensibilité, mondanéité et devenir ne sont plus évalués par une volonté négative. Autrement dit, *leur sens,* au-delà des mots qui restent les mêmes, est fondamentalement différent, dans la mesure où il dépend d'une nouvelle évaluation exprimant une *volonté d'un autre type,* une autre volonté de puissance étant toujours une autre interprétation. Comme l'a souligné G. Deleuze, la transvaluation n'est pas une inversion de la hiérarchie dans un même « élément » ou « milieu » de sens, « ...mais un changement dans l'élément dont dérive la valeur des valeurs »[45], le type de volonté de puissance.

104 1. Les nouvelles valeurs du corps[46]. « Depuis que mieux je connais le corps – disait Zarathoustra à l'un de ses disciples – pour moi l'esprit n'est plus esprit que par manière de dire, et tout l'« impérissable » – cela aussi n'est qu'une métaphore (*ein Gleichnis*) » (APZ, II, « Des poètes », p. 147). L'affirmation première est ici celle de la réalité du corps : « corps suis tout entier, et rien d'autre » (APZ, I, « Des contempteurs du corps », p. 4). La négation du corps est seconde, rendant possible l'affirmation de l'existence de l'âme impérissable, de l'« esprit » (*Geist*) immatériel, simple image métaphorique. La genèse de cette croyance en l'immatérialité de l'âme est assignée par Zarathoustra aux poètes « trop menteurs » qui font croire aux hommes en la réalité de leurs fictions spiritualistes. Or cette croyance requiert comme son *élément,* une volonté qui *valorise* l'existence de la fiction, au point d'en faire une illusion crédible. Qu'est-ce qui alimente le passage du possible au réel, de la fiction à l'illusion et par suite à l'erreur ? Réponse : la *beauté* des images fictives excitant le *désir de leur existence.* Si beau est le mensonge que l'on finit par croire à sa vérité : « trop menteurs sont les poètes » (APZ, II, *Ibidem*). Les « poètes » – plus généralement les faiseurs de beaux mythes, artistes, prêtres – s'adressent à « l'éternel féminin » (*Ibidem,* p. 148), à la part de « féminité » en toute volonté, celle qui, à l'action du corps *s'affirmant* sur les autres corps (« masculinité »), préfère la *réaction* des représentations de l'imagination et du rêve. Le caractère « féminin », disposition à *séduire,* en faisant croire réactivement à l'existence d'illusions

« maquillées » (« plutôt pourrir qu'être une femme qui ne *séduit* pas » (OSM, II, § 100)) est aussi disposé à *être séduit* en croyant à la réalité des fictions qui l'affectent.

105 En première analyse, une distinction semble s'imposer : dans « Des poètes », Zarathoustra ne condamnerait qu'une poésie au service du *mensonge spiritualiste,* de la croyance illusoire à l'existence de l'esprit, puis des arrière-mondes, et enfin de l'éternité supra-temporelle des valeurs. Poésie au service du platonisme, du christianisme et finalement des « petites femmes » romantiques, comme la musique de Wagner l'avait été. Mais Zarathoustra lui-même valoriserait une poésie de la *vérité,* du dévoilement joyeux du corps, du monde et du devenir. Poésie essentiellement orientée vers *les possibles* encore non actualisés de l'homme : « oh, si les poètes voulaient enfin redevenir ce qu'ils furent probablement autrefois : – des *voyants* qui nous racontent quelque chose du *possible !* » (A, Livre V, p. 281). Il est vrai. Mais Zarathoustra sait aussi que tout poète est tenté de succomber à la poésie des illusions métaphysiques et religieuses. Zarathoustra s'est-il lui-même préservé d'une poésie faiseuse d'illusions dont il admet qu'elle est aussi *son mensonge* : « à supposer que quelqu'un dise que les poètes sont trop menteurs, il aurait raison : *nous* sommes trop menteurs » (APZ, II, « Des poètes », p. 147) ? Laissons la question en réserve pour l'instant[47].

106 Au dualisme âme-corps Zarathoustra oppose le monisme de l'esprit-estomac : « en vérité, mes frères, l'esprit *est* bien un estomac » (APZ, III, « D'anciennes et de nouvelles Tables », § 16, p. 226). De même : « c'est à un estomac que l'esprit ressemble le plus » (PBM, § 230). Le « *est* » du premier texte veut souligner qu'ici, contrairement à la *métaphore spiritualiste* (l'esprit-feu céleste, souffle pur) nous avons une *métaphore corporelle…* L'esprit *est* un organe d'assimilation et de digestion des perceptions, de leur *sublimation* en concepts et *métaphores,* en d'autres termes un *cerveau* : « âme n'est qu'un mot pour désigner quelque chose dans le corps » (APZ, I, « Des contempteurs du corps », p. 45).

107 La vérité-exactitude n'est pas le critère de la valeur de la métaphore stomacale, puisque Nietzsche récuse toute valeur de vérité aux métaphores qu'elles soient conceptuelles ou imagées. Disons que si la métaphore immatérielle *convient à une volonté négative* (refusant le monde auquel le corps est sensible) parce qu'elle séduit sa « féminité », la métaphore de l'esprit-estomac est celle que projette la volonté affirmative puisqu'elle ne peut se concevoir que comme assimilation positive du réel sensible. C'est donc *une* volonté qui évalue la métaphore convenant à *sa* nature et non une intention neutre et apathique de vérité. De même que l'organisme tout entier comme ensemble assimilant, commandant, digèrant et expulsant, est un « grand estomac », l'esprit est un « petit estomac » qui digère plus ou moins bien les images du réel et réagit par des concepts et des métaphores médiatisant ses mouvements. Ou encore, si « le corps est une grande raison » (APZ, I, « des contempteurs du corps », p. 45), ce que tu nommes « esprit », le cerveau, est « …petit instrument et jouet de ta grande raison » (*Ibidem*).

108 Cette métaphore a été soulignée plus haut à propos du hasard que Zarathoustra « digérait » après l'avoir fait cuire dans son « pot ». Or, l'estomac a souvent été comparé à un instrument de cuisson. La valeur de la métaphore stomacale est, d'abord, de convenir aux volontés fortes, même si elle est *moins belle* que celles qui mènent à déréaliser l'esprit : « feu », « souffle », en allemand on rapproche *Geist* de *Gas.* Les « vapeurs » de l'esprit, en particulier, sont solidaires des idées pures de l'idéalisme : « y a-t-il une aberration plus dangereuse que le mépris du corps ? Comme si toute l'intellectualité n'était pas de ce fait condamnée à devenir maladive, condamnée aux *vapeurs* de l'"idéalisme" ! » (FP, XIV, 14 (37), p. 40). Or ce sont ces vapeurs qui font monter la « belle âme » vers

le Ciel des arrière-mondes transcendants, Vapeur de l'âme et Ciel des Idées ont bien partie liée dans le même *topos* des anciennes Tables.

109 La métaphore stomacale a, de plus, l'avantage de donner à penser la signification *morale* des valeurs corporelles : « mal digérer », c'est ne pas se nourrir du réel (fait de nécessité et de hasard) ; tandis que « bien digérer », c'est assimiler le réel, accepter et intégrer positivement le hasard à ses actions, ainsi que le répètera *La généalogie :* « un homme fort et réussi digère ses expériences vécues (faits, méfaits compris) comme il digère ses repas, même s'il doit avaler de durs morceaux » (GM, III, § 16, p. 154). C'est ce que développe le § 16 des « Tables » : des « lassés du monde », des « hommes faibles », en d'autres termes des volontés négatives et des forces réactives, il faut dire que « …d'avoir mal *mangé,* de là leur est venu cet estomac gâté » (§ 16, p. 226). Loin d'assimiler la nécessité hasardeuse avec joie, en en tirant un parti positif, ces hommes la « gardent sur l'estomac » puis la vomissent. Pour les premiers, « la vie est une source de plaisirs » (p. 227), mais pour les seconds « …toutes les sources sont empoisonnées » (*Ibidem*). Ne pouvant digérer le réel, ces esprits préfèrent se croire souffle pur, feu céleste, *etc.* Aux premiers la connaissance du réel, « sensible », « terrestre », « mobile » est un « plaisir » : « Connaître, pour qui a vouloir de lion, c'est *plaisir* (*das ist Lust dem Löwen-willigen*) » (*Ibidem,* § 16, p. 227).

110 Par le « vouloir de lion » référence est ici faite aux « Trois métamorphoses » de l'esprit (APZ, pp. 37-38) : l'esprit-chameau veut porter les charges les plus pesantes. Ces charges sont les valeurs de la Terre *évaluées négativement,* et dès lors pesantes, mais ce sont aussi celles des valeurs célestes (notamment chrétiennes) : poids d'un Dieu infini et tout-puissant (finitude), poids d'un Maître (humilité), poids d'une « mauvaise conscience » exigeant la condamnation de tous les plaisirs forts (culpabilité). Il faut de nouveaux contre-poids sur les flancs du chameau pour équilibrer les poids terrestres. En d'autres termes : pour « pousser » du dehors le chameau dans son désert, il faut à nouveau « peser » sur lui. Double poids donc : celui du sensible qui vous enfonce dans le sable et celui de l'intelligible qui vous presse les flancs ! L'esprit-lion, né avec les chameaux, anciennement esprit-chameau lui-même, s'est métamorphosé et, en se révoltant, commence à devenir ce qu'il est : victorieux du dragon qui se nomme « Tu-dois » (tu dois croire en Dieu, te soumettre au Maître, souffrir de ta mauvaise conscience). Le Dragon affirme : « toutes les valeurs ont déjà été créées et toute valeur créée, c'est moi ». L'esprit-lion est d'abord négation de ces valeurs éternelles et immatérielles : il prend plaisir à la connaissance de la Terre. Mais, en lui, c'est l'enfant, affirmateur des nouvelles valeurs, qui le pousse à se libérer des anciennes, puisque l'affirmation est la raison d'être de la négation forte. L'enfant répond au jeu de la nécessité-hasard par son jeu, renvoie la balle du hasard que lui lance l'enfant-monde, tandis que l'esprit-chameau, lassé du réel et s'en évadant par des métaphores et des croyances immatérielles pesantes, reste le jouet passif de la nécessité hasardeuse : « …qui s'est lassé, celui-là n'est lui-même que voulu et toutes les vagues jouent avec lui » (*Ibidem*).

111 Si les « nouvelles valeurs » du corps sont celles du plaisir pris à l'assimilation et à la bonne digestion du réel par un vouloir fort, encore faut-il, dans la logique même de l'assimilation saine, reconnaître qu'il s'agit autant de « donner » au réel que de « prendre » de lui : « une vertu qui donne est la plus haute vertu » (APZ, I, « de la vertu qui donne », p. 89, traduction modifiée). Nous avons déjà, plus haut, distingué le plaisir joyeux du surhomme du plaisir jouisseur et immédiat de Calliclès. Le plaisir de l'hédoniste, éventuellement « calculé », est un plaisir de preneur, d'accapareur, qui ne donne rien au réel en retour. Ce que dit Zarathoustra au § 5 des « Tables » confirme cette évaluation du plaisir interactif en approfondissant l'analyse. Il y oppose les âmes nobles aux âmes vulgaires en ce que les premières ne prennent rien sans donner en retour, tandis

que les secondes se contentent de prendre. Ainsi en va-t-il du plaisir : « on ne doit pas vouloir jouir là où l'on ne donne rien qui soit objet de jouissance ». Ce qui a pour conséquence que même la recherche « économique » du plaisir *comme tel* ne doit pas être voulue, car Zarathoustra n'est pas d'avantage Épicure qu'il n'est Calliclès : « il ne faut pas *vouloir* le plaisir ! » (*Ibidem*).

112 D'un côté, ni la « recherche » du plaisir ni le « calcul » hédoniste ne sont des maximes nietzschéennes. L'homme à qui elles conviennent, pourrait être envisagé, d'un côté, comme le débile Épicure : « …cet homme des civilisations tardives et de la clarté déclinante sera en gros un individu plutôt débile ; son bonheur s'accordera à la médecine sédative qui est le fond de la pensée épicurienne… » (PBM, § 200, OC, p. 111). En effet, le plaisir conçu et voulu comme « …l'*absence de douleur* – voilà ce que ceux qui souffrent et vivent le profond malaise peuvent déjà voir comme le bien suprême, comme la valeur des valeurs… » (GM, III, § 17, OC, p. 323). Valeur corporelle, certes, valeur du ventre d'Épicure, mais valeur négative, négation de la négation qu'est la douleur, tel est le plaisir des épicuriens. Dans la nouvelle Table s'écrit la valeur positive d'un plaisir effet de l'affirmation de soi.

113 D'un autre côté, l'homme hédoniste pourrait être envisagé comme le violent Calliclès. Celui-ci est sans doute « robuste » à la différence du débile Épicure, mais il lui manque l'effort de vouloir œuvrer et il préfère le plaisir immédiat, lui aussi passif, du « jouisseur ». Ce qui est voulu par Zarathoustra est la puissance dans le dépassement actif de soi-même, dans l'action créatrice exercée sur le réel assimilé et non dans sa consommation simplement jouissive : « nous n'avons pas le droit de n'être que des jouisseurs de l'existence, écrit Nietzsche dans un posthume, – cela manque de distinction (FP, 16 (49), p. 535), et ailleurs : « la *sensation distinguée,* c'est ce qui nous *interdit* de n'être que des jouisseurs de l'existence : elle s'indigne contre l'hédonisme – nous voulons, *contre cela, produire quelque chose* » (*Ibidem,* 7 (156), p. 304)[48]. Si la jouissance est le signe du dépassement accompli et en marque le « terme » provisoire, elle n'en est pas le « but » et « toutes ces philosophies qui mesurent la valeur des choses d'après le *plaisir* et la *douleur,* c'est-à-dire d'après des phénomènes accessoires, sont des philosophies superficielles et des naïvetés… » (PBM, VII, § 225, p. 143). Ainsi, « jouissance et innocence… ne veulent ni l'une ni l'autre, qu'on les cherche. On doit les *posséder* » (*Ibidem*). L'auto-surpassement est bien la fin visée et son obtention par la force exige inévitablement la faute et la souffrance : « mais plus encore on doit *chercher* (*suchen*) faute et souffrance ! » (*Ibidem*). Dire Oui à une joie, c'est dire Oui à la douleur qui en est la condition nécessaire, puisque toutes choses sont liées nécessairement : « dites-vous jamais Oui à un seul plaisir ? O mes amis, de la sorte vous dîtes Oui aussi à *toute* peine ! Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, éprises » (APZ, IV, « Le chant du marcheur de nuit », § 10, p. 345). De même, la joie de la connaissance passe par de « méchants » moyens : viol des secrets, mépris des opinions les plus sacrées, cruauté dans la rivalité entre savants. Nouvel exemple de l'union de la vérité et du mal : « c'est *auprès* de la mauvaise conscience (*neben dem bösen Gewissen*)[49] que jusqu'ici crût tout savoir » (Tables, § 7, p. 221). De façon générale, « … ne sont en toute vie même – vol et meurtre ? » (Tables, § 10, p. 223).

114 Les valeurs du corps sont aussi celles de la *jouissance sexuelle.* La chasteté, innocente et joueuse, de l'enfant, est la joie exceptionnelle de peu d'hommes, si bien qu'« à qui pèse la chasteté, à celui-là on ne doit point la conseiller, de peur que de l'enfer elle ne devienne le chemin… » (APZ, « De la chasteté », I, pp. 67-68). Mais à ceux pour qui elle ne pèse pas, parce qu'ils gardent son énergie en l'investissant à des fins créatrices d'une autre espèce, la chasteté est nécessaire.

115 Or la pratique de la sexualité doit être orientée, à travers l'union de l'homme et de la femme, vers la génération d'une humanité purement « terrestre », non d'une humanité dont la perpétuation

serait un hymne à un Créateur supra-terrestre. On ne verra pas de mépris dans le célèbre conseil d'une vieille femme à Zarathoustra : « tu vas chez les femmes ? N'oublie pas le fouet ! » (APZ, I, « De petites jeunes et de petites vieilles », modifié, p. 81). En effet, quelle que soit sa manière d'être, naturelle ou dénaturée, la femme mérite le fouet. Le rapport homme-femme est un rapport de différence extrême, comme il se doit en régime de pensée et d'action perspectiviste. La perspective propre à la femme est ce qui, dans l'humanité, est un vestige de pure nature inhumaine. Sa sauvagerie est un condensé des qualités naturelles considérées à l'état sauvage. L'homme, en tant qu'individu mâle de cette espèce, est d'avantage porteur de perspectives spécifiquement « humaines » : celles qui s'ouvrent sous l'angle du langage, de la culture entendue au sens de la « civilisation », comme « dressage » de ces instincts naturels dont la perspective domine encore chez la « femelle » humaine. D'où la nécessité du « fouet », symbolique plus que réel assurément, dans le rapport de l'homme à la femme considérée dans sa perspective « naturelle ». Le « fouet » symbolise la « discipline » de l'ordre verbal, de la mise « en forme » et « à distance » de toute relation de fusion, pitié, sympathie féminine du vivant pour le vivant, « … à la Rousseau ». Il est aussi le fouet du « dressage culturel (*Zuchtung*) » imposé à la violence immédiate, à l'égoïsme naïf et natif, sans distance à soi, cet amour instinctif de l'espèce comme « amour de soi », encore « …à la Rousseau », auquel tend la femelle humaine.

116 Le romantisme, exaltant un « éternel féminin » fait de sublimités, en définitive métanaturelles et extatiquement éternelles, ne mérite pas moins d'être conspué (« fouetté ») chez la femme qui s'y complaît, *de façon dénaturée* cette fois, que le féminisme revendiquant une égalité entre l'homme et la femme, le mâle et la femelle humains. Le romantisme *dégrade* la femme en l'angélisant ou la divinisant, tout autant que la dégrade le féminisme[50], revendiquant une égalité de droits à son indépendance « démocratique », niant toute hiérarchie et empêchant tout dépassement surhumain. Les femmes angéliques, purs symboles de virginité des romantiques et les femmes masculinisées des féministes doivent être également méprisées, métaphoriquement « fouettées », parce qu'elles ont renoncé à leur nature et à leur « devoir » d'être dressées. Nietzsche renvoie ainsi dos-à-dos le romantisme et le féminisme, par-delà leur opposition apparemment radicale. L'un et l'autre, quoique pour des raisons différentes, stérilisent la femme et la séparent de la « vie immédiate », c'est-à-dire de sa nature sauvage – de Dionysos – dont la femme, c'est son indéniable supériorité, est bien plus proche que l'homme.

117 Les termes dans lesquels Nietzsche prononce son éloge de la féminité sont parfaitement compatibles avec sa critique *des femmes qui se veulent constituer un monde à part, romantique ou féministe,* séparé du seul monde réel, celui de la nature et de sa civilisation (« le fouet »). On notera en effet que la phrase de Nietzsche est : « tu vas *chez les femmes* ? Apporte le fouet ! ». Aller chez « les » femmes peut, en un sens, signifier pénètrer dans un monde que les femmes se sont fait de façon artificielle et fausse, ce qui est tout autre chose que de pénétrer la nature de « la » femme. Les termes de l'éloge de la nature féminine, de la femme comme « nature », sont ceux-là mêmes qui métaphorisent le « monde » : « ce qui dans la femme inspire le respect et bien souvent la crainte, c'est sa *nature,* plus "naturelle" que celle de l'homme, sa souplesse féline et rusée, sa griffe de tigresse sous le gant de velours, la naïveté de son égoïsme, son inéducabilité et sa sauvagerie foncière, le caractère insaisissable, démesuré et flottant de ses désirs et de ses vertus… » (PBM, VII, § 239, p. 156).

118 2. Les nouvelles valeurs de la Terre. Après la valeurs du corps, les nouvelles valeurs de Zarathoustra sont les valeurs du monde, précisons : *les valeurs intra-mondaines, celles des astres, des étoiles et de la Terre* se substituant aux *transmondaines et supraterrestres valeurs des* « *lassés de la*

Terre ». Zarathoustra en conjure ses frères : « *à la Terre restez fidèles* » (APZ, Prologue, 3, p. 24) et cela, en portant « …une terrestre tête qui à la Terre crée un sens » (APZ, I, p. 43). Dans le discours sur les poètes du Livre II, Zarathoustra a insisté sur le peu de force des valeurs poétiques célestes et supra-célestes qui nous détournent de la Terre : « et plus encore *par-dessus* le Ciel, car les dieux sont tous des images poétiques… » (*Ibidem,* p. 148). Ces poètes favorisent le dégoût de la Terre : « à quoi bon vivre ? Tout est vanité[51] » (Tables, 13, p. 225). Ce dégoût d'un monde lourd, indigeste, est l'effet direct du manque de « goût » pour les valeurs du corps : « pareilles gens s'assoient à table et avec eux n'apportent rien, pas même bon appétit ; et maintenant médisent : "tout est vanité" » (*Ibidem,* p. 225). On saisit combien le rapport au corps est fondamental en toute évaluation : l'illusion des arrière-mondes est la conséquence d'une dévaluation de ce qui nous insère *dans ce monde-ci* : notre corps et ses appétits. Ou encore, comme le dira *Par-delà bien et mal* : « les idées de "démondanisation (*Entweltlichung*)", "désensualisation (*Entsinnlichung*)"et "homme supérieur" se confondent en *une seule* notion » (PBM, III, § 62, p. 78, traduction modifiée). De ce corps ne sont saisies que les réactions *négatives* succédant à l'assimilation du monde : excrétions et excréments, et non ses *ré-actions* fortes de re-création. De sorte que ces volontés ne se fabriquent des « arrières-mondes » incorporels et « purs » que parce qu'ils n'ont cessé de « … voir le monde *par derrière* (*von hinten*) » (*Ibidem*).

119 Aux seuls obsédés de la saleté convient l'obsession de la pureté. Zarathoustra l'admet : « en quoi le monde ressemble à l'homme, c'est qu'il a un derrière (*dass sie Hintern hat*) – c'est bien vrai ! » (*Ibidem*). L'affirmation de la totalité des aspects – du corps, du monde – excède les forces de volontés qui ne réagissent qu'aux parties fangeuses d'elles-mêmes et du monde. Le Tout cependant seul est vrai, et le mal est condition du bien, la boue devenant matériau de construction… Les valeurs intramondaines de la totalité contrastée ne conduisent cependant pas au conformisme et au « laisser-faire ». La valorisation de la Terre mène bien plutôt à l'impératif d'une *transformation* et d'une *métamorphose* critiques internes au monde. Ce sont les « gens des arrière-mondes » qui prêchent l'immobilisme et le conformisme vis-à-vis de *ce monde* : « au monde laisse donc appartenir le monde ! Là-contre même ne lève le petit doigt ! » (Tables, 15, p. 226). Zarathoustra songe à la fameuse injonction du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »[52]. De même, concernant la raison humaine, les hallucinés transmondains conseillent : « ta propre raison, toi-même dois l'égorger et l'étouffer, car c'est une raison de ce monde » (*Ibidem*). Il n'est pas inutile de pointer cet éloge par Zarathoustra de la *raison humaine* qui, une fois encore, fait voler en éclats le contre-sens sur « l'irrationalité » de Nietzsche. C'est la volonté de la « petite raison » humaine qui doit effectuer le travail de destruction des anciennes Tables et l'édification des nouvelles. Écrivant le *Zarathoustra,* Nietzsche reste fidèle au projet d'*Aurore,* celui d'une reprise des *Lumières* dans la finalité d'éclairer rationnellement l'homme sur sa volonté créatrice, en critiquant les anciennes autorités théologico-politiques. Ces deux refus, l'un de faire cesser les scandales du monde et l'autre d'user de sa raison humaine pour le transformer du dedans, sont ceux par lesquels « … tu apprendras à renoncer au monde » (*Ibidem*), à renoncer au monde pour un autre : « mon royaume n'est pas de ce monde »[53]. Mais beaucoup de ceux qui sont las de ce monde y tiennent encore de façon hypocrite et lâche : « lassés du monde ! Et même à la Terre encore vous ne vous êtes arrachés ! » (Tables, 17, p. 227). Quant aux autres : « des incurables on ne doit vouloir être médecin, ainsi enseigne Zarathoustra, – par conséquent, déguerpissez ! » (*Ibidem,* 17, p. 228).

120 Les valeurs de transformation ne doivent donc être enseignées qu'à ceux dont le vouloir – provisoirement affaibli sous la domination des « lassés du monde » – est d'un type créateur. Ceux-

là doivent dans le passé se chercher des ancêtres, mais de façon *sélective* : la généalogie différentielle servira ici à évaluer les valeurs supérieures. L'avenir n'appartient qu'à ceux qui *savent* s'approprier *leur* passé. Deux contre-valeurs son alors tentantes. Ou bien, falsifier le passé comme ces générations « …qui interprètent tout ce qui fut comme un pont vers elles » (Tables, 11, p. 223). Ceux-là n'usent pas de la raison généalogique et sélective que propose la nouvelle sagesse. Ou bien, « second péril », renoncer à tout passé lointain, toute racine et race, comme l'homme commun : « sa mémoire remonte au grand-père, mais avec le grand-père cesse le temps » (*Ibidem*). Pour qu'existe une « *nouvelle noblesse* » (*Ibidem*), il nous faut de lointains et de multiples ancêtres. La généalogie rétrospective du philosophe sera fort utile lorsque viendra le temps où surgiront « *de nouveau peuples* » (Tables, 25), car « …qui sur d'antiques origines acquit un grand savoir, celui-là finalement, voyez, c'est sources d'avenir qu'il cherchera… » (*Ibidem*). La Terre sera en éruption, mais « … le tremblement de terre (*das Erdbeben*) révèle de nouvelles sources » (*Ibidem,* p. 233, trad. modifiée).

121 Dans cette transvaluation où la Terre tremble en révolte contre les anciennes valeurs du Ciel, Nietzsche oppose l'unification du peuple au moyen de « la tentative » (*der Versuch*) de nouvelles valeurs, à l'unification du peuple par « le contrat » (*der Vertrag*) : « une tentative, ô mes frères et non un contrat ! ». Le contrat fut l'accord passé entre les faibles pour s'unir en dominant ainsi les forts. Mais comme le montrera à loisir la seconde Dissertation de *La généalogie,* le contrat social renversait une société unifiée originairement sous la domination des forts. Les nouveaux peuples proviendront, non du contrat, mais de « la tentative » (le *Versuch*) de quelques volontés pour imposer leur essai de retour à la domination forte. Cet essai impliquera nombre d'expériences sélectives, dont la mise à l'épreuve s'effectuera par le test de l'éternel retour, mais surtout peut-être par cette nouvelle « tentation » (que dit aussi le *Versuch*) que sera la société massivement démocratisée, massification politique dont le surhomme jouera le jeu et portera le masque. Les forts tenteront de faire céder les faibles à « la tentation » démocratique, pour se réserver « la tentative » de nouvelles valeurs mondaines. L'usage de la ruse, de la tentation « diabolique » (au sens de la *diabolè* de Dionysos) triomphera plus sûrement dans la guerre d'idées que dans la guerre des armes. Les nouvelles valeurs sociales et politiques feront donc l'objet d'« une longue recherche (*ein langes Suchen*) » (Tables, 25, p. 233)[54].

122 À ceux qui veulent changer ce monde et user de leur raison, Zarathoustra proposent le *Versuch* de nouvelles valeurs d'*ordre intramondain.* Si la guerre fait partie de ces nouvelles valeurs, encore faut-il savoir choisir le bon ennemi : « vous ne devez avoir que des ennemis haïssables, non des ennemis méprisables » (Tables, 21, p. 230). Ces ennemis dignes d'une bonne guerre sont ceux qui exposent et soutiennent les anciennes valeurs, non ceux qui leur obéissent sans compréhension ni conviction, dans la défense *pratique* (la guerre des « soldats »). Zarathoustra le note : « je vois force soldats, (*viel Soldaten*) puissé-je voir force guerriers (*viel Kriegsmänner*) » (APZ, I, « De la guerre et des guerriers », p. 58). De sorte que la guerre digne – moralement digne – est *d'abord* une guerre d'idées : « …c'est votre guerre que vous devez mener, et pour vos pensées » (APZ, I, « De la guerre et des guerriers », p. 59). Ceci explique l'importance du *combat d'idées* que Zarathoustra mène au Livre IV contre « l'homme supérieur », le porte-parole des anciennes Tables et que Nietzsche mènera dans sa *Généalogie,* sous-titrée « un écrit de combat (*eine Streitschrift*) ». Sans doute ce combat pourrait mener à une guerre « physique » de soldats, mais celle-ci ne serait qu'une conséquence éventuelle, non un principe absolument nécessaire. N'oublions pas que Nietzsche compte sur le nihilisme passif (celui des boudhistes « européens ») pour que la guerre d'idées mène l'auto-négation nihiliste à vouloir « se faire agir » par la nouvelle volonté de puissance, ce qui rendra inutile toute guerre « militaire ». « Une longue recherche (*ein langes Suchen*) » est donc la

condition de l'avènement des nouvelles valeurs sociales et politiques. Par là s'effectue la transition au troisième champ des nouvelles valeurs : chercher de nouvelles valeurs implique que l'on admette l'éternel devenir des valeurs et non leur possession établie, fixée une fois pour toutes. « Pour tout avenir humain le plus grand péril » réside « ...chez ceux qui disent et sentent dans leur cœur : « de ce qui est bon et juste nous avons déjà savoir et même possession ; malheur à ceux qui cherchent encore ici ! » (*Ibidem,* 26, p. 233). Que les valeurs perpétuellement cherchées et tentées soient « en devenir », cela implique, plus radicalement, que le devenir lui-même soit la valeur-mère, la valeur source de multiples valeurs corporelles et intra-mondaines.

123 3. Les nouvelles valeurs du devenir. Elles font, en dernier lieu, partie des « nouvelles Tables ». Par antithèse, le développement du Livre II consacré aux « poètes » menteurs déployait le champ de ce troisième ordre de valeurs. Les poètes menteurs, ceux qui ne chantent pas « le possible », cèdent à l'illusion de valeurs éternelles, séparées du temps, et donc du devenir. L'image évoquée par Zarathoustra à ce propos est celle du lyrique romantique : « celui qui, dans l'herbe couché, ou sur de solitaires collines, tend bien l'oreille, de ce qui est entre ciel et terre, celui-là sait quelque chose » (« Des poètes », p. 148). Ce poète se tient à l'écart du temps (« ô temps, suspends ton vol ! ») et se sépare du devenir, formant une image de l'éternisation de l'instant que l'éternel retour combat avec celles de l'éternité extratemporelle et du progrès historique. Il se tient dans une attitude d'écoute réceptive, non d'action ou de production du sens. Par là, il favorise les valeurs de révélation et d'immuabilité, non celles de création et de perpétuel devenir. Zarathoustra est las de ces extases extratemporelles : « comme des poètes je suis las ! » (*Ibidem*). À l'encontre de ces poètes qui ne sont de nulle part ni d'aucun temps, Zarathoustra affirme : « je suis de ce jour d'hui et d'autrefois, mais il est chose en moi qui est de demain et d'après-demain, et de plus tard encore » (*Ibidem*). Ces poètes, dont on attendrait qu'il soient des créateurs (pensons au mot *poiésis*), sont des conservateurs, des répétiteurs contribuant à conforter les hommes dans leur ressentiment contre le temps.

124 Tout à l'opposé de ce « royaune des nuées » (*Reich der Wolken*) et de l'immobilité fustigée chez les poètes (*Ibidem,* p. 148), de façon délibérée, Zarathoustra fait référence dans le Chant des Tables du Livre III, à Jésus, annonciateur du « royaume de Dieu », l'homme qui était venu rompre l'installation juive dans les valeurs de ressentiment, fixées dans la lettre de la Loi, « ...celui qui a sondé les cœurs et lors ainsi parla : "ce sont les pharisiens" » (Tables, 26, p. 233)[55]. Jésus fut, lui premièrement, un chercheur et un essayeur de nouvelles valeurs. À la froide uniformité de la Loi, il opposait la chaleureuse invention singulière de la vertu personnelle du cœur, sans cesse renouvelée : « qui sa propre vertu invente, les gens de bien *nécessairement* le crucifient » (*Ibidem*). « Vertu propre », l'expression indique le questionnement avant tout moral de Jésus en direction de ceux qui sont depuis toujours installés dans la justice et la bonté d'une Loi impersonnelle. Zarathoustra aussi, lorsqu'il vint chez les hommes, les trouva « assis » sur « une vieille prétention » : « depuis longtemps ils croyaient tous savoir ce qui pour l'homme serait bien et mal » (Tables, 1, p. 217). Sans doute faut-il aller plus loin : « mais le second (*der Zweite aber*) qui explora ce pays... » après Jésus fut celui (Nietzsche-Zarathoustra) qui demanda : « quel est celui que ces hommes de justice et de bonté haïssent-ils le plus ? » Zarathoustra se présente lui-même comme « le second » de Jésus dans l'ordre du questionnement moral, explorant le pays des anciennes Tables. Jésus interrogeait la *deuxième* négation, la Loi que les juifs opposait, à une *négation première,* celle que les créateurs leur infligaient en s'affirmant eux-mêmes.

125 La quête de Zarathoustra remonte plus haut : la Loi, immuable et éternelle, est le rempart que les faibles ont opposé à la *création* des valeurs. C'est bien la haine de la création qui est leur mobile

originaire, c'est-à-dire le ressentiment des faibles : « celui qu'ils haïssent le plus, c'est le *créateur* (*der Schaffenden*) » (Tables, 26, p. 234), puisque « …le créateur, c'est celui qui crée une fin (*Ziel)* pour les hommes et qui donne à la Terre son sens (*Sinn*) et son avenir » (*Ibidem,* 1, p. 217). Le créateur est celui qui se dépasse à partir de soi seul, ainsi que le fait tout vouloir créateur d'une « étoile » dans le monde. La loi, lorsqu'elle est posée, est *sa* loi, toujours susceptible d'être révisée, abrogée, abandonnée. La loi de la « moralité des mœurs » imposée par les maîtres est l'affirmation première que vont nier les esclaves en s'imposant la loi morale intérieure et universelle. Le vouloir stérile est le vouloir qui se dépasse à partir d'un Autre intangible : Dieu, Loi, État. Mais cet Autre, absolument immobile et immuable, ne se dépasse pas lui-même. Il dépasse absolument et éternellement ceux qui se dépassent à partir de lui. Du point de vue de cet Autre, l'auto-dépassement ne saurait donc être la valeur suprême, il ne peut qu'être une pâle imitation de sa propre transcendance immédiate, éternellement hors du temps et du devenir.

126 La valeur suprême dans les anciennes Tables n'est pas le pur devenir, *ce qui ne change à partir de rien d'autre que de soi-même,* mais l'immobilité absolue en tant que résistance au devenir créateur. Normée à partir de cette Table de valeurs, l'action n'est jamais une transformation véritable de ce qui est, mais plutôt l'imitation ou la répétition de l'Autre Immuable à partir duquel on agit. La conséquence est tirée par Zarathoustra : il faut briser ces Tables de l'immuabilité théologique, légaliste, étatiste, et ceux qui se disent « bons » et « justes » à partir de ces Tables d'immobilisme moral : « *brisez, je vous en conjure, les gens de bien et les justes* » (Tables, 27, p. 234).

127 Zarathoustra sait qu'il se heurte à la crainte du devenir et à cette ancienne ruse métaphysique qui alla jusqu'à diviniser rationnellement le devenir afin d'en « avoir raison ». La suprême ruse de l'Immuable est de faire du devenir son image (Platon) ou son objectivation (Hegel). La divinisation rationnelle de ce qu'on nomme « évolution » ou « développement » – en tant que négation rusée de l'autonomie du devenir – trouva son apogée dans la philosophie de l'histoire de Hegel : Dieu (la Raison) en devenir. Tel fut le moyen dont usa la métaphysique pour conjurer le spectacle effrayant d'une interaction de forces sans but ni raison » (HTH, I, § 238, *Justice envers le dieu en devenir,* p. 169). En fait, les penseurs métaphysiques qui se sont donné « la tâche de brosser le tableau de la vie » (HTH, II, OSM, § 18, p. 24), ne firent rien qu'y projeter les tableaux « …tirés d'une seule vie, la leur… » (*Ibidem*). Hegel fit de sa vie dans l'État prussien « le divin sur Terre »[56] auquel le devenir devait mener de toute éternité. Mais, d'une part, « …un être en devenir ne saurait se réfléchir en une image fixe et durable, en une image d'un "ça" » (*Ibidem*), et, d'autre part, « cette goutte de *vie* est sans importance dans le caractère général de l'immense océan du devenir et du périr » (HTH, II, VSO, § 14, p. 165). Schopenhauer, le premier parmi les philosophes, « nie l'évolution » (HTH, I § 238, p. 169) au sens de Hegel, sans être affecté négativement par « la misère de ce déferlement historique » (*Ibidem*) qu'est le devenir humain.

128 À la différence de Schopenhauer, Zarathoustra place « la volonté » du devenir, non au-delà de lui-même, en tant que « vouloir-vivre », mais *en son sein.* Cependant la dévalorisation métaphysique du devenir avait sa raison d'être dans sa dévalorisation morale. Eu égard à l'impeccable immuabilité du vouloir divin, tout devenir est faillible, et toute fallibilité devient un jour culpabilité. « Devenir ce qu'il faut que l'on soit » (et non « devenir ce que l'on est nécessairement »), c'est s'exposer à la faute dans le choix de son caractère intelligible, puis sensible, comme l'a montré « la fable de la liberté intelligible » d'*Humain trop humain.* Si, au contraire, dans le devenir « tout est nécessité », tout est alors « innocence » (HTH, § 107, p. 114) : « il n'est pas d'adversaires plus décidés que les théologiens qui continuent, par leur concept de "l'ordre moral universel", à infecter de "punition" et de "faute" l'innocence du devenir » (CID, « Les quatre grandes erreurs », p. 95).

129 Zarathoustra lance donc l'homme « sur la haute mer » (Tables, 28, p. 234) du devenir, sans craindre « le grand mal de mer » (*Ibidem*) dû à la perte de la stabilité morale fournie par « les gens de bien ». Le cap est ainsi mis sur « le pays Avenir humain » (*Ibidem,* p. 235). Quittant « le pays de nos pères » (*Ibidem*), pays des « gens de bien », nous irons vers « le pays de nos enfants » (*Ibidem*) : « d'être enfants de vos pères (entendons : faibles), par vos enfants (entendons : surhumains) vous devez vous racheter (on notera l'impératif éthique : *sollt ihr gutmachen*) » (APZ, Tables, 12, p. 224). Ceci ne s'adresse pas seulement aux volontés fortes, affirmatives, solidaires des forces actives, *mais aussi aux volontés faibles* et *négatives* des « hommes supérieurs », méprisant le nihilisme passif des « derniers hommes » qu'ils dominent politiquement, religieusement et culturellement. Ces volontés sont celles des individus d'élite qui « dominent » la civilisation des derniers hommes, *mais qui s'y méprisent,* d'un mépris de soi impensable chez le « dernier homme » : « il est des natures qui de se supporter ne trouvent moyen qu'en s'efforçant à leur déclin » (APZ, variante du Prologue, 4, p. 26, p. 364). « L'homme supérieur » est, au moins en partie, porteur de « l'homme qui veut périr » (APZ, Prologue, 4, p. 26). Mais il ne veut pas périr dans le doux et passif suicide « boudhiste » et diététique du « dernier homme ». Il veut périr « activement », en se mettant au service des nouvelles forces *actives,* expressions de la volonté affirmative des nouvelles valeurs. C'est pourquoi Zarathoustra s'adresse, dans le Livre IV, aux « hommes supérieurs » dans l'espoir de trouver en certains d'entre eux des alliés prêts à préparer la venue du surhomme, et c'est pourquoi le thème de la transvaluation trouve dans ce Livre IV son point d'aboutissement. Ainsi Zarathoustra entend avec plaisir l'un des « deux rois » avouer son dégoût de lui-même : « cette nausée m'étrangle que, nous autres rois, soyons nous-mêmes devenus faux, recouverts et déguisés sous le vieux faste jauni de nos grands-pères… » (APZ, IV, « Dialogue avec les rois », p. 26).

130 Référence est ici faite au phénomène de la *décadence* des États modernes impuissants à imposer une forte volonté de transformation créatrice au devenir historique. La canaille des « derniers hommes » croit avoir dans cette élite politique et intellectuelle les « premiers » d'entre eux, en leur demandant de les « représenter » politiquement comme tels, mais : « nous ne *sommes* pas les premiers – et il nous faut pourtant *représenter* cela –, cette imposture, à la fin, nous lasse et nous écœure » (*Ibidem*). Zarathoustra espère donc la conversion des rois et autres hommes supérieurs à la nouvelle hiérarchie de valeurs et leur reconnaît la vertu de patience : « …la seule vertu qui soit restée aux rois – ne se nomme-t-elle pas aujourd'hui : *pouvoir* attendre ? » (*Ibidem,* p. 268). Ainsi leur parlera-t-il : « que vous ayez méprisé, vous les hommes supérieurs, voilà qui me donne espoir. Car ceux qui méprisent sont ceux qui grandement vénèrent » (APZ, IV, « De l'homme supérieur », p. 308). Et si Zarathoustra, à la fin de cet aphorisme (APZ, IV, 11-20, pp. 312-317), entreprend de convertir les hommes supérieurs aux vertus terrestres de la guerre, de l'enfantement, de la danse et du rire – vertus qui leur manquèrent jusqu'alors – c'est bien pour les inscrire dans le champ, suprêmement englobant, des valeurs du devenir.

131 Mais puisque tout ce qui devient revient éternellement, vouloir des enfants autres que les pères, c'est néanmoins vouloir qu'éternellement reviennent les grands-pères dont ils sont issus. C'est affirmer la valeur du *tout* qui devient et revient éternellement *identique en soi* : « tout devient et revient éternellement – *impossible* d'y *échapper* ! » (FP, IX, 24 (7), p. 678). Dès lors, le devenir éternisé n'a plus la « mollesse » de l'onde, mais l'extrême « dureté » ou l'« éternité » de l'airain sur lequel s'écrivent les nouvelles Tables. « Tabler » sur le devenir, cela se peut, car c'est écrire sur un devenir qui a, paradoxalement, la fermeté de l'éternel. Affirmer la valeur du devenir éternel comme retour en soi-même requiert donc de la part du scripteur la plus grande dureté, contre la fausse stabilité – fille de la mollesse morale – des anciennes Tables. « Devenez durs » (Tables, 29,

p. 235) exige Zarathoustra, afin d'écrire sur les dures Tables du devenir nouvellement voulu et entendu, les valeurs du corps, de la Terre, et avant tout du devenir lui-même. Valeurs du devenir sont évidemment valeurs d'avenir. Aussi, la mise en œuvre *pratique* de la transvaluation requiert deux nouvelles expériences à l'examen desquelles se consacre notamment *Par-delà bien et mal* : après les anciennes hiérarchies culturelles, un nouvel « élevage » sélectif de l'humanité et, après la mort de Dieu, une nouvelle « religion », celle de Dionysos.

Notes de bas de page

1. Cf. la lettre à Peter Gast du 2-4-1883, citée en note 2 de notre Introduction.

2. Ce sont « les cinq termes fondamentaux de la pensée de Nietzsche » retenus par M. Heidegger, in M. Heidegger, *Nietzsche II,* trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 31.

3. Nous contestons l'ordre de succession envisagé par Heidegger sur ces deux points.

4. Le livre V du *Gai savoir* fut ajouté en 1887, postérieurement au *Zarathoustra.*

5. Nietzsche reprend à dessein en la parodiant la formule attribuée à Madame de Staël qu'il tenait au demeurant en basse estime.

6. On rapproche ce mot de Nietzsche de la boutade de Gavarni dans le *Journal* des Goncourt qu'il a lu : « une femme, mais c'est impénétrable, non parce que c'est profond, mais parce que c'est creux ! ».

7. Le terme signifie étymologiquement en grec : « le jet ou le trait lancé de travers », par exemple en travers du « droit chemin » pris par quelqu'un, d'où, par analogie, l'accusation, la calomnie. Sur cette base, Nietzsche n'a pu ignorer ce rapprochement fort lourd de sens entre la personne du « diable » et celle de Dionysos dont l'apparition « traverse » nos chemins et « bouleverse » nos rectitudes.

8. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* trad. Hyppolite, Aubier, I, p. 28.

9. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit,* Préface, trad. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 87.

10. Hegel, *La raison dans l'histoire,* trad. K. Papaioannou, Paris, Bibliothèque 10/18, 1979, p. 137.

11. W. Kaufmann a également noté que le concept unitaire de la volonté comme volonté de puissance doublement modalisée n'apparaît pas chez Nietzsche avant le *Zarathoustra,* in *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* édition citée, II, Chapitre VI.

12. Nouvelle et claire confirmation du contre-sens consistant à identifier le surhomme au supertechnicien dévastant la Terre.

13. Il est remarquable qu'exactement contemporain de celui de Nietzsche l'effort du néo-kantien H. Cohen vise à renforcer le subjectivisme a priori dans la physique comme « science mathématique de la nature », dans les deux premières éditions de sa *Théorie kantienne de l'expérience* (1871, 1885) et ce dans une volonté symétrique, mais ontologiquement inverse, de critiquer F.A. Lange (*Histoire du matéalisme* (1866), référence commune aux deux philosophes *anti-matérialistes.*

14. Pour un essai de clarification du vocabulaire de la « pathologie » nietzschéenne, cf. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* édition citée, pp. 90-92, et *La pensée du sous-sol,* Paris, Allia, 1999, p. 50 et suivantes.

15. E. Kant, *Critique de la raison pure,* De l'usage régulateur des idées de la raison pure, trad. A. Renaut, Paris, G-F, 2001, p. 565.

16. Schopenhauer, MVR, édition citée, II, § 19, pp. 146-147.

17. La lecture de W. Roux (*Der Kampf der Teile im Organismus,* Leipzig, 1881) souvent mentionnée à propos du concept d'« assimilation », doit l'être également au sujet du concept de « lutte » interne à l'organisme. Cf. W. Müller-Laûter, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance,* Paris, Allia, 1998.

18. Cette modalité forte de la volonté de puissance a été rigoureusement commentée par Didier Franck : « … se tenir de soi-même par soi-même sans prendre passivement appui sur quoique ce soit d'autre », in *Nietzsche et l'ombre de Dieu,* Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, p. 425.

19. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* § 72, trad. A. Renaut, Paris, Aubier, I995, p. 386 : principe de « …la vie de la matière (vie qui lui est propre ou résultant d'un principe vivifiant interne, une âme du monde), et il s'appelle hylozoïsme ».

20. G. Deleuze envisage d'abord la signification physique du Retour considérée comme son « premier aspect » (*o.c.,* p. 53) et sa signification éthique, considérée comme un « deuxième aspect » (p. 77).

21. Que le schème de l'alliance ou du « mariage » avec l'éternité féminisée puisse prendre naissance ici, cela ne lui confèrerait encore qu'une valeur analogique.

22. Voir plus bas, notre troisième Partie, Chapitre Un, « Kant questionne Nietzsche : une nouvelle morale "grand seigneur" ? ».

23. En plus du *Zarathoustra* et des fragments autrefois dits de *La volonté de puissance,* cf. *Le Gai savoir,* § 341 et *Par-delà le Bien et le Mal,* § 56.

24. P.S. Laplace, *Essai philosophique sur le cacul des probabilités,* 1814. Bien que Nietzsche ne le cite pas, il a pu en prendre connaissance par l'œuvre d'A. Comte qui y voit la formule du passage des « causes » aux lois mathématiques déterministes.

25. On notera à nouveau le maintien du terme et de la notion de génie jusque dans les textes tardifs de Nietzsche.

26. Traduction proposée par P. Wotling, *Généalogie de la morale,* édition citée, p. 138.

27. Hegel : « il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps », *Principes de la philosophie du droit,* Préface, édition citée, p. 86.

28. Cf. *La République,* III, 389, b : « c'est donc aux gouvernants de l'État qu'il appartient, comme à personne au monde, de recourir à la fausseté, en vue de tromper soit les ennemis, soit leurs concitoyens, dans l'intérêt de l'État ».

29. Nietzsche fait allusion au *Système de politique positive* d'Auguste Comte, publié à deux reprises, en 1822 et 1851.

30. Citant une œuvre de jeunesse dont il approuve encore la portée en 1821, Hegel écrivait, de son côté : la guerre « …conserve aussi bien la santé ethique des peuples en son indifférence vis-à-vis des déterminités finies » *Principes de la philosophie du droit,* trad. citée, p. 401.

31. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* II, 6, 1106.

32. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* Lasson, II-IV, F. Meiner Verlag, 1968, p. 735.

33. Kant, *Critique de la raison pratique* in Œuvres, Pléiade, II, p. 700.

34. *Ibidem,* p. 710.

35. Fichte, *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science,* 1797, XI, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964, p. 310.

36. Comme l'ont souligné Stendhal cité par Taine, tous deux lus avec approbation par Nietzsche, Napoléon, de souche italienne, n'est pas un homme du XVIII^{e} siècle : « il appartient à une autre race et à un autre âge… », H. Taine, *Les origines de la France contemporaine,* II, 1884, Paris, Laffont, 1986, p. 372.

37. Platon, *Le Sophiste,* 249 d, traduction Chambry, Paris, Classiques Garnier, 1950, p. 98.

38. C'est-à-dire « la distinction grand seigneur » (*die Vornehmeit*).

39. M. Onfray ne nous semble pas échapper à cette confusion lorsqu'il met la morale du plaisir sous le patronnage esthétique de Nietzsche : « la morale qui fait sienne l'impératif de plaisir veut la production d'un style, le contraire de l'uniformité et de l'intégration dans la masse… il faudra finir par comprendre ce que Nietzsche veut dire quand il écrit : "l'art a plus de valeur que la vérité" », *L'art de jouir,* Paris, Grasset, 1991, p. 306.

40. P. Klossovski, *Nietzsche et le cercle vicieux,* édition citée, p. 182.

41. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine,* Paris, Aubier, 1970, p. 193. Sur cet accord « pour l'essentiel » (*o.c.,* p. 200, note 5) de V. Goldschmidt avec K. Löwith, voir les pages 195 à 206 de l'ouvrage cité.

42. *Ibidem,* p. 194.

43. Sur le statut de l'affirmation de réalité chez Nietzsche, cf. en particulier, E. Blondel, « Contre Kant et Schopenhauer : l'affirmation nietzschéenne », Revue philosophique, n^{o} 3/1998, pp. 293-310.

44. Suggestion formulée par G. Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie,* « Nihilisme et transmutation : le point focal », pp. 197-201.

45. G. Deleuze, *o.c.,* p. 197.

46. Cf. notre analyse développée in *Actes du forum de la Société angevine de Philosophie,* « Le corps, la pesanteur et la grâce », 2003, pp. 76-94.

47. Cf. Plus bas, troisième partie, Chapitre I, « Kant questionne Nietzsche », « 1. d'une fond rêveur et d'un ton grand seigneur ».

48. M. Kessler qui rapproche ces fragments dénonce en les commentant l'assimilation Nietzsche-Calliclès in *Nietzsche et le dépassement esthétique de la métaphysique,* Paris, PUF, 1999, pp. 217-220.

49. On notera que le mal de cette « conscience » forte est qualifié de « méchanceté » par les volontés négatives et faibles. De façon symétrique et inverse, les volontés fortes qualifient de « mauvaise

conscience » (*schlechtes Gewissen*) la conscience morale des faibles dans *La généalogie de la morale.*

50. À noter toutefois que Nietzsche emploie souvent le terme de « féminisme » au sens de « féminisation idéale », ce qui en fait alors un quasi-synonyme et non un antonyme de « romantisme ».

51. Ecclésiaste, I, 2.

52. Marc, XII, 17.

53. Jean, XVIII, 36.

54. On note l'identité des radicaux allemands dans *Versuch* (tentative) et *Suche* (recherche).

55. Sur le renouvellement des valeurs morales tenté par Jésus, cf. plus bas, Deuxième Partie, Chapitre I, 1.

56. Cf. Hegel : L'État : « le divin qui est en soi et pour soi » *Principes de la philosophie du droit,* § 258, Rem. trad. et éd. citées, p. 315 et : « L'État est la volonté divine en tant qu'esprit présent », § 270, p. 334.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 5. De nouvelles perspectives d'avenir dans *par-delà bien et mal*

p. 147-177

TEXTE INTÉGRAL

« Le médecin philosophe est égal aux dieux. »
(Hippocrate)

« J'en suis encore à attendre la venue d'un médecin philosophe… »
(Nietzsche, *Le gai savoir,* Avant-Propos, § 2, p. 16, traduction modifiée[1])

1 Succédant à la « mort de Dieu », dernier événement du passé historique européen, la pensée de la « transvaluation », dernier thème du *Zarathoustra,* vient de se présenter comme le premier événement de l'avenir historique de l'Europe. L'événement de la dévaluation prépare directement la venue du « surhomme ». *Par-delà bien et mal,* prolongeant l'ultime appel de Zarathoustra à la transvaluation, est précisément sous-titré « Prélude à une philosophie de l'avenir (*Vorspiel einer philosophie der Zukunft*) ». Dans cette perspective ne se rencontre nulle attente d'un Messie (comme dans le cadre des anciennes Tables) nul enthousiasme prophétique (comme celui que manifestent romantiques et socialistes). Il s'agit bien plutôt d'une perspective de médecin-philosophe sur l'avenir et de ses tentatives pour redonner à l'homme fort, longtemps affaibli sous le poids de l'ancienne hiérarchie, une nouvelle « santé »

1. Un nouvel élevage sélectif de l'humanité

> « La morale est aujourd'hui, en Europe, la morale du troupeau. »
> (PBM, § 202, p. 114)

2 La « culture » du surhomme effectue une mise à distance vis-à-vis de la « masse » formée à une « culture spécialisée » et dans la distance entre ces deux cultures, la hiérarchie repose sur une sélection, « …étant admis que c'est de ce *problème de la hiérarchie* que nous pouvons dire qu'il est notre problème à nous, esprits libres » (HTH, Préface de 1886, § 7, p. 20)[2]. Déjà, un corps organique n'est rien d'autre qu'un multitude de centres pulsionnels se disputant le commandement cellulaire. Mais le propre du commandement humain, si tant est que le langage spécifie l'humanité en tant que « génie de l'espèce », est de reposer sur une « sélection », à travers des « commandements » véhiculés par des discours parlés et des textes.

3 Les philosophes de l'avenir instruits de la physiologie du commandement n'appartiennent pas à « l'espèce des *niveleurs* » (PBM, II, § 44, p. 60) confiant le commandement aux représentants du troupeau, en raison de l'« égalité des droits » et de la « pitié pour ceux qui souffrent », deux principes d'éducation basés sur les mots d'ordre des « idées modernes » (*Ibidem*). L'inégalité des droits et la souffrance sous l'aspect d'abord de la cruauté envers soi-même, seront les facteurs de la santé nouvelle. Toute culture sélective et toute « éducation » est une « expérimentation » ou plutôt une « tentative » (*Versuch*) qui a pour fin un « élevage » (*Züchtung*) de caractère sélectif (PBM, III, § 61, p. 75). Le terme de *Züchtung* a d'abord la signification générale d'« élevage » au sens d'« amélioration (*Verbesserung*) » d'une race par un artifice sélectif, tandis qu'au sens étroit, il renvoie au « dressage » ou au « domptage » d'un fauve, mode particulier d'élevage que Nietzsche distingue alors de la « domestication (*Zähmung*) » du troupeau. Partons du *Crépuscule des idoles,*

livre essentiel pour distinguer deux modes d'« amélioration (*Verbesserung*) » de l'humanité : la « domestication » et le « dressage » (*Züchtung* au sens étroit). D'un côté, « amélioration » est un terme assez général pour renvoyer aux deux types comme variantes de perspectives opposées. D'un autre coté, la terminologie de la sélection culturelle est délibérément empruntée à la culture de l'« animal »[3]), confirmation, si cela était nécessaire, du naturalisme de Nietzsche en matière de morale sociale : « l'élévation du type homme » (PBM, IX, § 257, p. 181) reste un problème d'« amélioration » ou de « bonification » d'une espèce, termes utilisés en régime d'exploitation de l'animal.

4 Ces deux modes d'élevage sont sélectifs car ils visent à séparer une partie de la population d'une autre, et tous deux sont hiérarchiques en ce qu'ils établissent une supériorité dans la relation entre les deux parties ainsi séparées. Parfois, on n'hésitera pas à « éliminer » les individus dont les caractères sont totalement opposés au type interprété comme supérieur. Comment orienter le développement humain vers la domination *durable* d'un type sur un autre ? La durée est absolument nécessaire, car la sélection repose sur deux pratiques : la contrainte de normes par l'activité de « législateurs », et les habitudes transmises de génération en génération. Lorsqu'il écrit que « le caractère essentiel et inappréciable de toute morale, c'est d'être une longue contrainte » (PBM, V, § 188, p. 100), Nieztsche entend par « morale » toute régulation culturelle des instincts, à commencer par le langage et les arts du langage, immédiatement donnés en exemple. C'est sur ce terrain que s'exerce d'abord la « tyrannie » des « lois arbitraires » au plus loin du « *laisser aller* » (*Ibidem,* p. 101). La transmission et l'intensification des instincts sélectionnés entraînant l'acquisition d'habitudes sur la longue durée ne posent pas de problème insoluble à une physiologie-psychologie comme celle de Nietzsche[4]. Car c'est sur le corps que s'exerce en définitive la discipline éducative : le langage est une maîtrise de la voix et à travers elle de toute la gestuelle corporelle à laquelle on s'est habitué.

5 La discipline engendrant peu à peu une seconde nature procède à une « incorporation (*Einverleibung*) » des règles. Institutions juridiques, politiques, religieuses et philosophiques en sont les instruments constants. Or, dans le passé, le philosophe a souvent eu, de façon plus ou moins délibérée, un rôle de législateur : en témoignent d'abord les présocratiques que Nietzsche n'hésite pas à réunir sous l'appellation de « philosophie d'*hommes d'État* » (FP, OC, II**, 6 (14), p. 340), ayant tous « un but panhellénique » (*Ibidem,* 6 (50), p. 355). En témoigne aussi Platon, bien que ce dernier ait échoué à imposer ses vues : « Platon fut le désir incarné d'être le plus grand législateur et fondateur d'État philosophe ; il semble avoir terriblement souffert de cette réalisation manquée de son être… » (HTH, I, § 260, « Les tyrans de l'esprit », p. 181). Cette disposition de philosophe-législateur vaut mieux que celle du philosophe-professeur se contentant de « fixer » en formules et de justifier un type de législation préexistante, ce qui fut le cas de Kant[5], et de Hegel[6] : « ces ouvriers de la philosophie, sur le modèle de Kant et de Hegel, ont à établir et à formuler, que ce soit dans l'ordre de la *logique,* de la *politique* (de la morale) ou de l'*esthétique,* une masse considérable de jugements de valeur, c'est-à-dire de valeurs qui ont été *posées,* créées, autrefois… » (PBM, VI, § 211, p. 131). Les philosophes de l'avenir pour qui Nietzsche, « esprit libre » et transvaluant, rédige ses « Prolégomènes à toute hiérarchie future voulant se présenter comme gai savoir », seront des législateurs dont les vues ne doivent pas rester seulement théoriques ou vouées à l'échec comme le furent celles de Platon.

6 *La domestication des fauves au bénéfice du troupeau.* – La pratique de l'élevage par « domestication » fut celle des cultures vitalement faibles, à la vie déclinante, mais qui n'en voulaient pas moins le dépassement de soi de l'homme à travers une sélection et une hiérarchie socialement réglées. Ce

sont les animaux « sauvages » que l'on domestique. Plus précisément, la domestication vise à réduire la « force », c'est-à-dire à adoucir la conduite et à éliminer tout mouvement indépendant, tout écart par rapport à un comportement uniforme, « moutonnier », ou à « …briser les individus autonomes, indépendants et sans préjugés, piliers d'une civilisation *forte…* » (A, III, § 163, pp. 129-130). Transformer les béliers sauvages en moutons domestiques du « troupeau », tel est le schème sélectif et stylistique qui opère constamment dans plusieurs textes de Nietzsche[7]. Ou encore pour filer une métaphore voisine, on ne gardera le taureau que pour reproduire l'espèce dans laquelle domineront les braves bœufs châtrés, dociles aux tâches uniformes, répétitives, « régulières ». Cette sélection artificielle se veut la reprise et la consolidation d'un type de « sélection naturelle » qui n'est autre que celui de Darwin. Selon ce dernier, la lutte naturelle pour la vie a un effet de sélection favorisant la survivance des individus *semblables* qui, étant les plus nombreux, sont les plus « forts », au détriment des individus *dissemblables,* « singuliers », qui sont l'exception marginalisée et dominée.

7 Dans cette perspective où l'idéal est la domestication artificielle de bêtes en vue d'un travail régulier de « reproduction » et d'adaptation au milieu par assimilation, que fera-t-on des « fauves » ? Il conviendra, de les affaiblir de telle sorte que le spectacle piteux de leur asservissement rassure le troupeau domestiqué (« mettre le fauve en cage ») et pour empêcher tout retour de ses mouvements spontanés et déviants. C'est là une métaphore dont Nietzsche use volontiers pour évoquer les méfaits d'une « amélioration » dont l'idéal est la domestication : « qui sait ce qui se passe dans les ménageries doute que la bête brute y devienne "meilleure" » (CID, « Ceux qui veulent amender l'humanité », § 2, p. 98). La religion chrétienne fit au Moyen Âge de l'Église une vaste ménagerie : « on traquait partout les plus beaux spécimen de la "brute blonde", on "amendait", par exemple les superbes Germains » (*Ibidem*). Ainsi les individus forts ont-ils intériorisé la culpabilisation de leur force en raison de la haine de soi-même que leur inculquaient leurs maîtres en « domestication ». Nietzsche approfondira cette analyse dans la deuxième Dissertation de *La généalogie.*

8 *Le dressage des fauves en vue de performances singulières.* – L'élevage peut se concevoir, au contraire, comme un « dressage » véritable. Un fauve « dressé » ou « dompté » est certes discipliné, mais il n'en continue pas moins à manifester sa force naturelle de fauve, en accomplissant les prouesses *singulières* que lui impose son « dompteur ». Tandis que les domesticateurs visent à extirper les instincts de forte singularité, les dompteurs, à l'inverse, s'entendent à réduire les peurs du milieu hostile, les craintes du changement, les excès de « sociabilité » que cultivent au contraire les domesticateurs. En tâchant de reconstituer artificiellement, *de façon encore plus dangereuse,* le milieu « naturel », ils accentuent les cruelles conditions d'existence convenant à l'épanouissement des individus fauves : « c'est l'incessante lutte contre des conditions toujours pareillement *défavorables* qui fait que le type se fortifie et se durcit » (PBM, IX, § 262, p. 188, traduction modifiée). Simultanément, ils écartent d'eux et de leurs instincts toutes les conditions propres à alimenter les sentiments de pitié, de compassion, d'égalité, de stabilité et de confort. On les fera cruels, lointains, inconfortables.

9 Telle est la « grande santé », programmée en opposition à la petite santé voulue par les domesticateurs et définie par les fonctions d'adaptation à un milieu stable, de reproduction à l'identique, de réaction de défense ou de fuite contre les « affections », les « maladies » du milieu. Une santé supérieure est une santé qui assume le risque de la maladie et même la victoire sur la maladie réelle, victoire qui est la condition *sine qua non* d'une santé *en croissance.* Telle est « …cette santé débordante qui se plaît à recourir à la maladie elle-même… » (HTH, Préface, § 4, p. 17). Il ne

s'agit donc pas de *se garder en bonne santé,* mais d'*améliorer continuellement sa santé,* à l'épreuve des affections au devant desquelles on vient, en vertu de la maxime : « ce qui ne me tue pas me fortifie » (CID, « maximes et traits », 8, 62). Mais si l'on veut renoncer à confier au hasard les maladies stimulant les natures fortes, on « élèvera » les forts dans un milieu artificiel qui reproduit et intensifie leur goût de l'exposition aux maladies, du risque, de la solitude, de l'innovation comportementale. De sorte que cette discipline physique exigera une maîtrise morale de soi : « *créer des situations* où *des êtres plus forts* sont *nécessaires,* lesquels pour leur part auront besoin et par conséquent *posséderont* une *morale* (plus précisément : une *discipline corporelle et spirituelle*) laquelle fortifie ! » (FP, XIII, 10 (67), p. 142). Le principe de la *mens sana in corpore sano* est à entendre ici comme celui du corps à la volonté de puissance saine se donnant les vertus d'un esprit sain. Ceux qui appartiennent « … à une autre foi » (PBM, V, § 203, p. 116) que la foi chrétienne et son succédané démocratique placeront leur espérance « dans *de nouveaux philosophes* » (*Ibidem*), devant « … forger, par un renversement des valeurs, des cœurs et des consciences d'airain » (*Ibidem*). Or, le type du nouveau philosophe se construit lui-même peu à peu : « pour produire un philosophe, il faut le travail d'un grand nombre de générations ; il faut que ses vertus aient été cultivées une à une, puis transmises par hérédité afin qu'elles deviennent chair et sang » (PBM, VI, § 213, p. 134). Comment commencer la sélection de l'avenir ? La question classique de la première sélection d'une élite présente une aporie qui n'est pas moins menaçante chez Nietzsche qu'elle ne l'était pour le Platon de *La République,* à savoir : qui éduquera les éducateurs ? Certes, tous les surhommes, avons-nous vu plus haut, ne seront pas philosophes et un grand nombre d'entre eux relèveront de la nouvelle classe politique, *de second rang.* Mais encore, en termes plus précisément nietzchéens : que les surhommes philosophes sélectionnent leurs pairs en les séparant de la masse, soit, mais *qui sélectionnera ces premiers surhommes, en rompant avec la prédominance du hasard et de la masse* ?

10 Nietzsche envisage la solution en deux étapes. La *première* consiste en une auto-sélection *nécessaire* favorisée par « le mouvement *démocratique* de l'Europe » (PBM, VIII, § 242, p. 161). Il a noté brièvement la solution de l'aporie trouvée dans ce dédoublement d'étapes sélectives : « *éduquer les éducateurs ! Mais les premiers en date sont bien obligés de s'éduquer eux-mêmes.* Et c'est pour ceux-là que j'écris ! » (VP, II, § 164, p. 322). C'est, d'abord, paradoxalement, l'accélération de la saturation massive des besoins médiocres (économiques, techniques, scientifiques) qui favorisera inéluctablement l'insatisfaction croissante des individus créateurs, comme nous l'avons indiqué plus haut dans l'analyse de « l'émergence (*die Entstehung*) » du surhomme. Cette auto-sélection antérieure à la sélection programmée à laquelle procéderont, en une seconde étape, les premiers nouveaux philosophes, est longuement précisée dans le § 242 de *Par-delà bien et mal.* Nietzsche souligne qu'on assimile en Europe « l'humanisation » à la « civilisation », c'est-à-dire, de plus en plus, à la dimension « matérielle », économique et technique de la « culture »[8]. C'est là que se concentre ce qu'on nomme le « progrès » de la civilisation, progrès conditionné dans cette sphère par celui des sciences et assuré consciencieusement par le savant, « l'homme objectif » (PBM, VI, § 207, p. 123). Ce dernier n'est d'ailleurs pas une fin en soi mais, Nietzsche y insiste : « un instrument, un esclave, le plus éminent de tous les esclaves, à coup sûr… » (*Ibidem,* p. 124). On ne saurait donc le confondre avec le sélectionneur de l'avenir, « le *philosophe,* le modeleur césarien des âmes qui réagit violemment en face de la culture » (*Ibidem*). L'européanisation du progrès aura un effet d'uniformité comportementale et de mobilité professionnelle accrues sur une majorité d'individus moutonniers. Il apparaîtra assez vite un type d'homme, *l'Européen moderne,* apatride, de souche mêlée, non nationaliste, athée, nomade, indéfiniment adaptable, technicien compétent. Pour lui, la valeur suprême dans tous les domaines sera l'adaptation techniquement perfectible d'un moyen à

une fin extérieure quelle qu'elle soit. L'uniformisation de l'Européen aura pour effet l'affaiblissement des nationalismes. Les nations, écrivait déjà Nieztsche en 1878, « … donneront nécessairement naissance, par suite de croisements continuels, à une race mêlée, celle de l'homme européen » (HTH, I, VIII, § 475, « L'homme européen et la destruction des nations », p. 259).

11 Le résultat prévisible et paradoxal de cette européanisation sera un effet de séparation, *ni délibérée ni décidée par une hiérarchie préexistante,* d'un type d'homme inassimilable à ce modèle, mais dont les effets de la « culture de progrès » rendront possible puis nécessaire le détachement sans « encagement ». L'« émergence (*Entstehung*) » n'est pas la soudaine apparition d'un nouveau type – sur le modèle d'une mutation biologique – car le type est déjà là. C'est l'apparition d'un nouveau rapport de forces favorisant la domination d'un type *jusqu'alors* dominé. Aisance matérielle pour tous, loisirs, accès « démocratique » à l'information sur les anciennes formes de culture, impeccablement mémorisées dans les archives du progrès (y compris des cultures « dionysiaques ») donneront, sans difficulté théorique ni culpabilité morale, à penser et à *vouloir autre chose* à ce type d'individus : autre chose qu'une civilisation engendrant chez eux toujours plus d'ennui et de mépris. Ennui engendré par le « tout technique » et mépris à l'égard du degré zéro de « surpassement de soi » ne manqueront pas de faire enrager une frange inassimilable des esprits libres de l'avenir, « hommes supérieurs », transition vers le surhomme. Cela même est prévisible et sera automatique : d'où la solution de l'aporie de la « première sélection ».

12 Il y a là un « auto-surpassement » (une *Selbstüberwindung*) de la sélection par « domestication ». La « domestication » effectuée par une techno-science en régime démocratique sera si réussie qu'elle finira par rendre inutile l'« encagement » des individus dotés d'une volonté fauve, encagement autrefois absolument impératif pour cette sorte de sélection. La « moralité des mœurs » libérera d'elle-même les nouveaux « individus souverains ». De même que le christianisme a pu, parce qu'il l'a dû, se donner le luxe de l'athéisme par véracité, de même la domestication auto-régulée sera devenue si puissante qu'elle pourra tolérer l'existence, dans ses marges d'abord, de ces « fauves de luxe », qui préparent, avec complaisance et sous le masque, la subversion insidieuse de la hiérarchie au sein de laquelle ils furent « élevés ». Ces conditions « …sont éminemment propres à donner naissance à des hommes d'exception du genre le plus dangereux et le plus séduisant » (PBM, § 242, p. 161).

13 La mention, avec le danger, de l'extrême séduction est ici essentielle : les anciennes élites et, à tout le moins, beaucoup d'hommes « supérieurs » se méprisant eux-mêmes dans l'ancienne hiérarchie (cf. IV, *Zarathoustra,* sur ce point) seront fascinés par ces dangereux hommes d'exception qui émergent en leur sein. D'une part, les nouveaux Européens de la masse, étant faibles, auront, comme tous les faibles, besoin de se dépasser *à partir d'un Autre,* pour satisfaire leur volonté de puissance réduite à l'état zéro de l'autonomie singulière. Mais l'autorégulation des nouvelles techniques et l'autonomie collective multiforme de ces nouveaux techniciens ne leur permettront plus de trouver sur le plan matériel de la civilisation cet *Autre* dont ils ont un besoin vital.

14 D'autre part, la technique étant devenue pour ce type d'homme le simple prolongement parfaitement auto-maîtrisé de son *Soi organique,* c'est paradoxalement d'une altérité *d'un autre type* qu'au moins certains d'entre eux éprouveront le besoin. Bref, « ces ouvriers bons à tout… ont *besoin* d'un maître, d'un chef autant que de leur pain quotidien » (*Ibidem,* p. 161). Mais, le maître, traditionnellement politique ou intellectuel (« l'homme supérieur » de l'ancienne Table), aura lui aussi, par mépris de cette immense machine cybernétique que sera devenu l'État démocratique, et par dégoût de soi, besoin d'un maître qui soit *effectivement l'Autre.* Comment ne finirait-il pas par se tourner vers les nouveaux individus, auto-séparés, se mettant à distance des normes du système,

extrêmement « dangereux », certes, pour la hiérarchie des anciennes Tables, mais très « séduisants » pour une volonté d'anéantissement *actif* de soi-même ? Chez le « dernier des hommes » qui veut se détruire « passivement », technicisme et bouddhisme finiront par être les vertus solidaires du bon ouvrier : « …peut-être ira-t-on alors chercher des *Chinois* : et ceux-ci apporteraient la façon de penser et de vivre qui convient à des fourmis travailleuses » (A, III, § 206, p. 162)). Anticipation audacieuse de l'ouverture fatale de l'Europe aux modes de pensée orientaux. En effet, l'homme moderne a construit, à partir de Rousseau, république, démocratie, socialisme sur la pitié, la sympathie, la compassion pour autrui et pour lui-même. En résumé, c'est le *refus de la souffrance qui est devenu la valeur* au service de laquelle se mettent science, économie, techniques. Car « la souffrance précisément est considérée par toutes les bêtes de troupeau comme quelque chose dont on doit *se défaire* » (FP, XI, 34 (176), p. 207). Mais le degré zéro de la souffrance ne peut être parfaitement obtenu par ces savoirs rationnels. L'individu continue à souffrir de façon absurde quand le christianisme qui donnait un sens à la souffrance est désormais à l'abandon.

15 C'est alors qu'« un bouddhisme européen » (GM, Avant-propos, § 5, p. 219) prendra le relais du christianisme en apportant, par la méditation « à domicile » et la vertu d'une intelligence pratique qui n'est pas sans parenté avec la « prudence » épicurienne, une technique de suppression de la souffrance à la portée de chaque individu massifié : « peut-être une sorte de Chine européenne est-elle en train de naître… et dans la pratique, un savoir vivre épicurien, à la manière chinoise – des hommes réduits » (FP, X, 25 (222), p. 86). Il est essentiel de noter que cette pratique bouddhiste est « positiviste » (AC, § 20, p. 176), absolument éloignée de cette finalité « mystique » qu'a pu adopter une autre orientation du bouddhisme. C'est une recette de vie « hygiénique », non un passeport pour l'infini[9]. Ce nouveau bouddhisme, beaucoup plus conforme au bouddhisme des origines (« le Bouddha prend des mesures d'hygiène » (AC, § 20, p. 177)) et faisant l'objet d'une hypothèse prospective, est supposé succéder, dans l'avenir, à l'égocentrisme anarchiste et violent. C'est lui dont Nietzsche écrit dans *L'antéchrist* que « … l'Europe est loin d'être assez mûre pour cela » (AC, § 22, p. 179). On notera que cette dualité des « bouddhismes » correspond aux deux orientations dominantes, prospective et rétrospective, de l'évaluation généalogique entendue, comme nous l'avons souligné, au sens large. Le premier bouddhisme a pour but l'extinction comme anéantissement de la volonté, le « nirvana »[10], le second bouddhisme[11] maintient la volonté comme effort de « détachement physio-psychologique » (le *nirvana* comme « calme profond ») à l'égard des désirs excessifs, d'« …une hyperexcitabilité de la sensibilité » (*Ibidem,* p. 177) source de souffrance, et leur réduction à un minimum de « besoins », élémentaires, au plus loin de tout « … caractère hypercérébral » (*Ibidem*). Ce qui est à « anéantir » par la volonté, est *l'identification* avec les désirs, ce qui est à « maintenir », est la limitation personnelle de ces désirs. Pour Nietzsche, on le sait, il est absurde théoriquement et pratiquement de prétendre que la volonté puisse s'anéantir totalement *elle-même.*

16 Cette « pratique » permettra d'obtenir, *en privé,* le désengagement de l'individu vis-à-vis de sa singularité infiniment frustrée, au moyen de la limitation maximale du désir, source de souffrance. En se réduisant à « …la *personne* » (*Ibidem*), c'est-à-dire à un Moi pratiquant prudemment hygiène et diététique, l'individu, s'extériorisant par rapport à sa singularité désirante (= souffrante), obtient la satisfaction : « la paix, l'extinction de tout désir,…on atteint ce but » (AC, § 21, p. 178). On comprend qu'en comparaison, pour anesthésier les souffrances de l'individu, le christianisme était encore trop cruel, car il ranimait les souffrances autant qu'il les apaisait en les interprétant comme *péché* : « c'est pourquoi, en silence, le bouddhisme progresse partout en Europe » (FP, XII, 2, (144), p. 140). Reste que, après le déclin du christianisme, l'individualisme anarchisant, puis l'individualisme

hédoniste et mimétique, s'imposeront longtemps avant ce bouddhisme positiviste quoique nihiliste : celui-ci suppose toujours la généralisation du principe de sympathie et de pitié (c'est son fond commun avec la première forme), mais comme antidote au poison de l'hédonisme concurrentiel, infiniment frustrant : « le bouddhisme est une religion pour hommes tardifs, pour des races débonnaires, douces, devenues hypercérébrales, qui ressentent aisément la souffrance (l'Europe est encore loin d'être mûre pour cela) » (AC, § 22, p. 179). S'il progresse silencieusement en Europe, ce bouddhisme est donc encore loin de s'imposer explicitement comme la morale dominante des individus massifiés. De ce nouvel esclave « bouddhiste », anéantissant toute *volonté* de désirer et de produire *par soi* une « œuvre » dont la valeur soit extérieure, se détachera cependant ultimement son maître en nihilisme, « l'homme supérieur », qui, lui, veut se détruire « activement », se « faire agir » par un Autre au sein d'une œuvre nouvelle. La seule issue qui restera à ce dernier sera *de se faire agir par les nouvelles forces actives émergentes de sa classe, les nouveaux tyrans potentiels* :« la démocratisation de l'Europe est en même temps, et sans qu'on le veuille, un élevage (*Züchtung*) de *tyrans,* ce mot étant pris dans toutes ses acceptions, y compris les plus spirituelles » (PBM, VIII, § 242, p. 162, traduction modifiée).

17 Envisageons *la seconde étape de la sélection des nouveaux maîtres,* celle qu'ils opéreront à partir deux-mêmes, une fois devenus dominants et conseillés par les « philosophes de l'avenir », ceux pour lesquels Nietzsche aura écrit. Ceux-ci, en tant que médecins-philosophes, auront pour premier objectif d'achever la guérison des peuples européens qui veulent « …souffrir de fièvres nationalistes et d'ambition politique » (PBM, VIII, § 251, p. 169). Les nouveaux philosophes devront aussi guérir définitivement les Européens de la maladie antisémite, de toutes façons déjà en voie d'extinction, en vertu du « socialisme » et du mélange des individus de nations différentes, comme des principes de pitié intelligente et prudente véhiculés par les nouveaux bouddhistes. Car les Juifs, « sans nul doute la race la plus forte » (*Ibidem,* p. 170) disposent de « vertus » dont les antisémites font autant de « vices ». Ces vertus précieuses – créativité intellectuelle, patience multiséculaire, dureté, sens des affaires – font que, « …s'ils le voulaient ou si on les y contraignait, comme les antisémites semblent vouloir le faire, les Juifs *pourraient* dès aujourd'hui avoir la prépondérance, littéralement dominer l'Europe » (*Ibidem*). Fort heureusement, ils ne veulent pour l'instant qu'être intégrés, absorbés et fixés dans l'Europe en gestation d'elle-même. Aussi, en raison de leurs vertus, il conviendra d'accueillir partout les Juifs, certes avec prudence, « …en opérant une sélection, un peu comme procède la noblesse anglaise » (PBM, § 251, p. 171). La fusion des nations, les conseils de métissage et le faire-valoir scientifique des qualités respectives de chaque peuple, constituent une « …œuvre à laquelle les Allemands peuvent collaborer par leur vieille qualité éprouvée d'*interprètes et d'intermédiaires des peuples* » (HTH, VIII, « Coup d'œil sur l'État », § 475, p. 260). Si bien qu'un germanisme de l'avenir est envisageable, non comme pangermanisme, mais comme germanisme européen. Nietzsche demeure par là fidèle à ses convictions de jeunesse : « *la nature allemande n'existe pas encore, elle est encore à naître ; elle doit, un jour ou l'autre, être amenée au jour, afin de devenir visible aux yeux de tous et honnête à ses propres yeux.* » (FP, II *, 29 (123), été-automne 1873, p. 415). Mais les Juifs pourraient bien être, à terme, ceux qui domineront surhumainement cette Europe métissée par leurs penseurs et leurs financiers, associés à d'autres souches nationales aux qualités complémentaires. Sans avoir à conquérir l'Europe par une quelconque violence, « …ils savent aussi que l'Europe, comme un fruit bien mûr, devrait tomber un jour entre leurs mains qu'il suffirait de tendre » (A, III, § 205, p. 160). Dans l'espace européen, il y a obligation d'une Europe supranationale, et dans la durée européenne, l'obligation d'une Europe « …capable de se fixer des buts pour des millénaires » (*Ibidem*). Grande par son espace et par sa durée de volonté, telle sera la politique d'une grande Europe.

18 Si la sélection et le croisement des qualités sont envisageables entre les nations, il ne le sont pas moins à l'intérieur de chaque peuple au sein duquel les nouveaux philosophes ont un rôle à jouer. C'est cette fonction sélective, au moyen d'une expérimentation, que devra particulièrement assurer au bénéfice du surhomme la doctrine de l'éternel retour. Le questionnement moral quant à la fin surhumaine se posera dans les termes traditionnels : « toutes les morales qui ont jamais régné ont consisté dans le dressage et la sélection d'un certain type d'hommes, en partant de ce postulat que ce type surtout, ou même ce type seul importait » (VP, II, § 281, p. 356). La doctrine de l'éternel retour aura cet effet sélectif : en convaincre les faibles, les stériles et les impuissants, aura pour effet d'accroître leur dégoût de la reproduction de soi. Obsédés d'abord par l'hédonisme individualiste de masse, puis par le bouddhisme européen, les nouveaux esclaves n'auront déjà que peu tendance à se reproduire. A supposer, de plus, qu'ils soient convaincus de *leur* éternel retour, ils voudront leur stérilité. Avoir une descendance est déjà pour eux la source de soucis qu'ils refusent ; mais être convaincus, par surcroît, du retour éternel d'une vie qu'ils refusent, au fond, ne peut que les inciter à faire en sorte qu'elle s'arrête avec eux. La tendance à la stérilité des nations modernes se renforcera d'autant.

19 Nietzsche ne songe donc nullement à la sélection par l'élimination physique directe et encore moins à un génocide perpétré par les forts à l'encontre des faibles. La doctrine de l'éternel retour apparaît plutôt comme un élément de culture « commune » – au moins quant au contenu, car le sens et la valeur qu'on lui donne aux deux extrémités de l'édifice social sont opposés. Elle sera diffusée par les forts auprès des faibles : « on a besoin d'une doctrine qui soit assez forte pour exercer une *discipline* : fortifiante pour les forts, paralysante et brisante pour les blasés » (FP, X, 25 (211), p. 82) et encore : « ...domination de l'humanité afin de la dépasser. Dépassement grâce à des doctrines qui la conduisent à sa perte, à l'exception de celles qui l'entretiennent » (FP, IX, 7 (238), p. 325). Mais Nietzsche, envisageant le but de la culture surhumaine, va plus loin : il s'agit à terme, grâce à la doctrine, de sélectionner socialement et même physiquement les individus sans qu'il s'agisse d'élimination directe. Les individus inférieurs doivent recevoir la culture scientifique qui leur convient, celle du « triste savoir », de la « physique mécaniste ». *C'est à leur intention qu'il faut prévoir une démonstration physicienne de l'éternel retour, « hypothèse » transformée en « doctrine ».* L'éternel retour sera compris par les maîtres selon son véritable sens, moral et fictionnel d'abord, mais finalement religieux et enthousiasmant. On pourra lui donner la forme d'une fête de l'esprit, l'accompagner de mythes et de symbolismes dionysiaques (« le Retour comme religion des religions », FP, XI, 34,199, p. 216), tels ceux amorcés par le *Zarathoustra* qui ne nomme cependant pas le dieu.

20 À l'inverse, les médiocres *comprennent* d'abord intellectuellement cette affirmation comme une « théorie » qui radicalise et synthétise les données de leur physique. Mais ces hommes ne *voulant* pas cette pensée moralement, ils ne peuvent, difficilement, que l'admettre intellectuellement et tout au plus, en conséquence, s'y *résigner* par la volonté. Là est la ruse du surhomme : la volonté faible *interprétera* de façon nihiliste la doctrine. L'éternel retour est un poison distillé dans l'esprit nihiliste. Non qu'elle soit *en elle-même* nihiliste, puisqu'elle exalte le tout éternel de l'étant. Mais c'est ce tout ontique qui fut, pour le nihiliste, le *néant* auquel il opposait l'*être* comme idéalité transcendante, puis le *nous* et enfin son *moi* identique aux autres moi de la masse. Devenu auto-critique, le nihiliste passif n'aspire plus qu'à l'auto-suppression du moi, ultime illusion d'idéalité qu'il est décidé à combattre. Plus radicalement même que le bouddhisme contemplatif, pratiqué à domicile et de façon privée, qui permet au nihiliste moderne de dépasser la morale *hédoniste* individualiste, la doctrine du retour signifiera : il n'y a rien au-delà, mais tout revient, avec votre illusion de l'au-delà, votre souffrance, et vos « méditations » bouddhistes pour la supprimer.

21 On fera donc pénétrer, sans ostentation et très lentement, la « théorie » de l'éternel retour, à la manière d'une science austère et complexe, la bonne vieille physique mécaniste et atomiste, quelque peu revue et corrigée : « il ne faut pas que, simple et presque sèche, cette pensée ait besoin d'éloquence » (FP, V, 12 (14), p. 427). La présenter aux médiocres comme une « religion de la nature » (ce qu'elle est, en un sens, en tant que pensée dionysiaque) serait la ruiner aux yeux des habitués de la culture scientifique pour tous : « gardons-nous d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion ! Il faut qu'elle s'infiltre lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées… » (FP, V, 11 (263), p. 396). Nietzsche envisage même que sa pénétration dans la masse, à titre d'évidence commune et de banalité élémentaire, exige des millénaires : « pendant longtemps, longtemps, il lui faudra rester infime et impuissante » (*Ibidem*)[12]. Deux oppositions internes traverseront sans doute la conception d'un nouvel élevage sélectif de l'humanité, menaçant de contradiction tant le rapport de l'humanité surhumaine à la masse décadente, que sa relation à la maladie. D'un côté, le surhomme doit favoriser *en lui* ces opposés (masse médiocre et maladie impliquée par la « grande santé »), comme conditions de son existence, d'un autre côté il tend à les rejeter *en dehors* de lui, comme des menaces pour la *pureté* de cette même existence. D'une part, le surhomme, pensé comme l'homme de la « grande synthèse », « …a les opposés non à l'extérieur de lui, mais en lui »[13] ; mais, d'autre part, pensé comme l'homme de la « grande purification », il tend à rejeter hors de lui ces opposés. Ces deux mouvements, eux-mêmes opposés, introduiraient dans l'enseignement doctrinal du Retour une tension indépassable et même la menace d'une contradiction irrémédiable.

22 L'« élevage » (*die Züchtung*), entendu comme procédé d'« amélioration » (*Verbesserung*) général d'une race, ne va cependant pas sans une « discipline » (*Zucht*) fort contraignante, appliquée aux pulsions. Conformément à la tradition des théories de l'éducation mentionnant la négativité de la discipline comme condition de la positivité de l'élévation – conditionnement notamment présent chez Kant[14] – Nietzsche nomme souvent l'une avec l'autre, par exemple l'esclavage comme « … l'indispensable moyen de discipliner et élever l'esprit » (PBM, V, § 188, traduction modifiée) ou encore « …pour préparer de grandes entreprises pleines de risques et des tentatives (*Versuche*) grandioses de discipline et d'élevage (*Zucht und Züchtung*) » (PBM, V, § 203, p. 116, traduction modifiée[15]). Une fois effectué le travail de « science », c'est-à-dire de « sape sélective » au moyen de la « doctrine du retour » convertie en « théorie physique », il convient d'envisager quelle religion conviendrait aux individus forts, nouvellement sélectionnés. Le philosophe de l'avenir leur réserve sa religion de l'avenir, sa nouvelle foi, celle d'un dieu lui-même philosophe : Dionysos.

2. Dionysos, une religion surhumaine ?

> « Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles ! »
> Nietzsche, FP, XIV, 17 (4), § 5, p. 272

23 On l'a souvent dit, l'athéisme de Nietzsche est « relatif », non absolu, la formule « l'athéisme inconditionné et sincère (*der unbedingte redliche Atheismus*) » (GM, III, § 27, p. 345, traduction modifiée) ne désignant pas le sien, mais celui de l'idéal chrétien de sincérité, reposant sur l'impératif catégorique (inconditionné, absolu en ce sens) de la sincérité, « …qui finit par s'interdire le *mensonge de la croyance en Dieu* » (*Ibidem*). Ainsi Zarathoustra, annonçant le surhomme, n'a nié que le Dieu personnel du théisme moral et métaphysique, en un geste antithéiste : « la *réfutation* de Dieu ; finalement, seul le Dieu *moral* est réfuté » (FP, XIV, 39 (13), p. 358). Mais Zarathoustra est en quête d'un *autre* dieu : « je ne croirais qu'en un dieu qui à danser s'entendît ! » (APZ, I, p. 53). Zarathoustra enseigne le surhomme. Or les valeurs que symbolise Dionysos, la danse, le rire

tragique, le devenir auto-créateur et auto-destructeur, sont les valeurs des nouvelles Tables analysées plus haut. *Ecce homo* (1888) l'affirmera du *Zarathoustra* : « ma notion de « dionysien » s'est ici faite *action* et *action d'éclat,* mesuré à elle, tout le « faire » de l'homme semble pauvre et limité » (EH, « *Ainsi parlait Zarathoustra* », 6, p. 312), à ce point que « l'âme » même de Zarathoustra est identifiée rétrospectivement à Dionysos, après une citation des « Nouvelles Tables » :« *mais c'est l'idée même de Dionysos* » (*Ibidem,* p. 314). C'est pourquoi Dionysos, avec l'« enseignement » du Retour auquel il est associé, représente l'auxiliaire « religieux » d'une civilisation surhumaine.

24 Non nommé dans le *Zarathoustra,* le dieu à venir reçoit un nom dans *Par-delà bien et mal* : « le dieu *Dionysos* en personne, ce grand dieu équivoque et tentateur… » (PBM, IX, § 295, p. 303). Certes le livre envisage positivement le rôle de la religion aux mains du « philosophe de l'avenir ». « Pour les forts, les individus indépendants », dans le passé déjà, la religion des « brahmanes » (PBM, § 6, p. 75) permit à ces derniers de commander aux rois, tandis qu'eux-mêmes se vouaient à des tâches plus contemplatives, tout en fournissant aux classes dirigeantes des principes de sélection matrimoniale. Quant aux religions de la faiblesse, comme « le christianisme et le bouddhisme » (*Ibidem*), malgré l'abaissement de l'espèce humaine qu'elles favorisent, en entretenant l'amour et la pitié, elles ont permis aux plus humbles de se résigner à la dureté du réel. « L'Européen d'aujourd'hui » est le résultat de ce travail millénaire d'affaiblissement d'une espèce qui, néanmoins, s'est conservée elle-même en vie grâce au christianisme. La figure de Dionysos, anti-type de celle du « Crucifié », n'en jouera pas moins un rôle comparable dans le contexte du nouvel « élevage » de l'homme. Avec la doctrine de l'éternel retour dont elle est solidaire, elle servira l'affirmation maximale de la vie forte, comme le christianisme et le bouddhisme servent l'affirmation minimale d'une vie décadente.

25 Le § 370 du *Gai savoir* sur les deux individus souffrants, commenté plus haut, avait certes déjà nommé Dionysos, par anticipation : « l'être le plus riche en abondance vitale, le dieu et l'homme dionysiaques… » (GS, § 370, p. 278). Ce Dionysos n'est sans doute pas l'authentique dieu grec archaïque, bien difficile d'ailleurs à authentifier, ni même celui de *La naissance de la tragédie,* même si Nietzsche, d'une certaine façon, admet que « …par là je me place à nouveau sur le terrain où s'est développé mon vouloir – et mon *pouvoir* – moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, – moi qui enseignai l'éternel retour… » (CI, « Ce que je dois aux Anciens », § 5, p. 152). La Préface de 1886 à *La naissance de la tragédie* (« Essai d'auto-critique ») laisse entendre que l'expérience dionysiaque était encore, dans cette « …œuvre de débutant » (NT, p. 13), enveloppée dans le vêtement plus dissimulateur que révélateur de la « science allemande », lourde de présupposés métaphysiques : Schopenhauer, et même Kant. Pourtant, ici s'exprimait déjà « …le disciple d'un "dieu" encore "inconnu", qui s'était provisoirement dissimulé sous la capuche du savant… » (NT, p. 14).

26 Entendons bien : c'est la morale « apollinienne » de la raison, de l'ordre formel, de la nostalgie de l'Unité originaire (Dieu) qui est déjà suspecte ici. Quant à « l'interprétation et à la justification purement esthétiques du monde enseignée dans ce livre… » (NT, p. 17), elles ne sont pas dépourvues de toute « morale ». Sans doute, la morale de la « moralité » (*Moralität*), hostile à la vie, y est condamnée au nom de la vie « créatrice », faiseuse d'apparences, la vie-artiste. Mais cette dernière, dont Dionysos est le principe, repose sur une « sagesse pratique » qui est l'appréciation positive, le « *sapere* - savoir goûter » de la totalité tragique. Le nom Dionysos nomme un « élément » qui n'est ni un individu singulier ni une substance abstraite. Le second dionysisme de Nietzsche suppose la critique du christianisme, car l'on a reconnu, ensuite, « …le silence prudent et hostile observé dans tout ce livre à l'égard du christianisme » (NT, p. 17), et, plus radicalement, la critique des fondements moraux de la métaphysique, ainsi que la mort de Dieu.

27 Dans le second dionysisme de Nietzsche, Dionysos est devenu un principe purement phénoménal, dont la phénoménalité doit être entièrement revue et corrigée puisqu'elle ne se détermine plus en référence à la chose en soi. Le principe de la phénoménalité est précisément la volonté de puissance en tant que « faire-paraître » mutuel des *multiples* forces en présence, en une relation devenue totalement *horizontale* et temporelle. D'un côté, toute volonté de puissance immanente à un centre de forces évalue les forces environnantes et les sent comme obstacles ou moyens d'elle-même, les *fait paraître telles ou telles,* les phénoménalise *pour elle,* les *interprète en fonction d'elle.* D'un autre côté, ce n'est plus Apollon, mais Dionysos qui exprime le principe de la multiplicité et de la différence des forces. Cette multiplicité et cette différence des forces sont affirmées *en* tout et *du* Tout. Tel est le « second » Dionysos : affirmation d'abord du multiple, de la différence, du devenir *en* tout. En toute chose s'affirme, c'est-à-dire s ' *expose* et se *manifeste* ontologiquement, la multiplicité, la différence, le devenir. Dionysos est donc d'abord, *dans* le monde, puissance d'affirmation *onto-*logique. Mais il est secondement, en l'homme, de façon réfléchie en miroir, puissance d'affirmation *du* Tout, *du* monde comme Tout, par le langage, seulement humain, comme étant une telle affirmation de l'être. Il est l'affirmation de l'être réfléchie et *redoublée* dans l'affirmation humaine du discours, affirmation onto-*logique* de l'être multiple, mobile, différentiel[16]. C'est seulement dans cette affirmation seconde qu'est affirmée l'unité du multiple et l'être du devenir lui-même en son éternel retour, car seule la volonté de puissance humaine, comme *vouloir-dire, peut* penser et dire l'unité du multiple et l'être du devenir. Si Dionysos ne *se disait* pas en l'homme, il n'aurait aucun *savoir* de l'Un et de l'Être *en* toute chose du monde, n'étant alors qu'un Dionysos seulement naturel indéfiniment dispersé et non-humain.

28 Le redoublement humain de l'affirmation est figuré, chez Nietzsche, par Ariane, figure de l'*âme humaine,* amoureuse de Dionysos. Nietzsche ne s'est guère étendu sur le sens à donner à la figure d'Ariane, et peut-être l'a-t-il fait à dessein, afin de n'en jamais, comme disciple de Dionysos, donner complètement et définitivement la clé. Son énigme n'est pas seulement une question universelle mais constitue aussi son secret personnel, qu'il livrera finalement. Tel est sans doute le sens de cet aveu : « Qui, à part moi, sait ce qu'est *Ariane* (*was Ariane ist*) ? De toutes ces énigmes, personne jusqu'ici ne possédait la clé, et je doute même que personne n'y ait seulement vu des énigmes » (EH, APZ, 8, p. 317). « Ce qu'est Ariane » et non « qui est Ariane » indique bien qu'au-delà d'un individu, il s'agit de la signification métaphorique d'une disposition psychologique ou morale, éventuellement collective, comme peut l'être également Dionysos. On peut tenter de résoudre ces énigmes sur deux plans. Le premier est celui des rapports généraux de l'humanité (Ariane) avec l'éternel retour (Dionysos) que nous envisagerons seulement ; le second, auquel il emprunte en partie la même structure, est le plan des rapports personnels de Nietzsche avec Richard et Cosima Wagner, que nous omettrons ici.

29 Qu'Ariane puisse symboliser l'humanité est *premièrement* indiqué par Dionysos lui-même : « c'est ainsi qu'il me dit une fois : "il m'arrive parfois d'aimer les humains"– il faisait allusion à Ariane, alors présente… » (PBM, § 295, p. 304). Après avoir cédé à Thésée (figure de l'esprit dualiste, rationaliste), puis avoir rompu avec lui, Ariane se tourne vers Dionysos et lui *dit* « oui » (affirmation humaine) : « éternel "oui" de l'Être, à jamais je serai ton "oui" : *car je t'aime, ô éternité* » (DD, « Gloire et éternité », 4, p. 71). Dans le *Zarathoustra* (1883), antérieur aux *Dithyrambes* (1888) que nous venons de citer, c'est Zarathoustra qui était la figure aimante de l'éternité (le retour éternel) dont les noces engendreront le surhomme, c'est lui qui « se déclarait » en déclarant : « car je t'aime ô éternité ! » (APZ, Les sept sceaux, p. 250).

30 Le rapport de Zarathoustra au retour éternel est devenu, dans les *Dithyrambes,* le rapport d'Ariane, figurant à présent l'âme humaine désirant l'éternité, à Dionysos, symbolisant l'éternité du monde comme auto-affirmation du multiple et de la différence éternellement en devenir[17]. La seconde figuration de l'éternité, proprement dionysiaque, implique donc la tragédie d'Ariane, de cette âme humaine qui est supposée s'être *libérée* de son union avec Thésée (l'esprit dualiste) pour affirmer sa force en s'unissant à Dionysos. Thésée, selon G. Deleuze[18], figurerait l'homme sublime ou *le héros de la raison* qui se voue à l'élévation vers le ciel en tuant de façon héroïque les monstres terrestres. Cet héroïsme moral de la raison, thème continu de Kant à Carlyle, en passant par Schiller, Fichte, et le romantisme du sublime « pratique », est tout aussi constamment critiqué par Nietzsche.

31 Et, effectivement, dans le Chapitre « Des sublimes », Zarathoustra oppose l'homme sublime au taureau : « c'est comme le taureau qu'il devrait faire et que son heur sentît la Terre et non le mépris de la Terre » (APZ, p. 137). Prise entre l'esprit du Ciel (dualiste, rationaliste, nihiliste) et l'esprit de la Terre (moniste, sensuel, réaliste), Ariane a d'abord aidé Thésée à vaincre le Minotaure. Or, le Minotaure n'était autre que Dionysos-taureau lui-même[19]. L'âme humaine s'est d'abord mise au service du Néant-supratemporel pour vaincre l'Être-Temps des profondeurs terrestres. Le « fil d'Ariane » est le désir d'éternité de l'âme humaine qui sauve l'esprit rationnel et lui permet de nier le Temps de la terre, vu alors comme « passage », destruction, négation, dissociation. Mais Ariane c'est aussi, en raison de la spécificité de l'âme humaine, celle du discours, le « fil du discours », fil d'un discours « éclairant » le labyrinthe, celui de la « raison ». Le discours humain s'est d'abord mis au service de la raison pour résoudre, en raisonnant discursivement, les difficultés du réel labyrinthique. De façon continue et claire, déroulant son fil, le discours rationnel a éclairci les énigmes de la réalité profonde. La pelote de fil fournie à Thésée par Ariane n'est pas, selon la légende, la seule aide qu'elle lui dispensa : le rayonnement de sa couronne lumineuse était si puissant qu'il éclairait les détours du labyrinthe. C'est ce « fil de lumière » qui donne courage et intelligence (mémoire) à Thésée, en lui permettant de *remonter* du labyrinthe vers la surface de la Terre sur laquelle il établit son règne.

32 Ainsi, l'Éternité promise par Thésée est l'immortalité de l'âme supratemporelle, une Éternité au-dessus du temps. Le philosophe disciple de Dionysos inverse cette relation de dépendance d'Ariane (l'humanité) vis-à-vis de Thésée (l'esprit moraliste et dualiste) : « nous avons pour le labyrinthe une curiosité particulière, nous nous efforçons de faire la connaissance de Monsieur le Minotaure, dont on raconte des choses dangereuses » (FP, XI, 23 (3), 1, p. 343). Un tel philosophe n'a que faire de la *montée* vers le plein jour de la vertu, avec le bonheur qui l'accompagne comme sa mesquine récompense : « que nous importe votre chemin qui mène *en haut,* et votre fil qui mène *au-dehors* ? qui mène au bonheur et à la vertu ? qui mène à *vous,* je le crains… » (*Ibidem,* trad. modifiée). Ce « fil » est celui de l'intelligence rationnelle, de la fiction d'un *ordre* clair. Mais si le chaos est désordre, il n'est pas *non-sens,* et « suivre le fil » est tout le contraire du salut proposé par Dionysos. Le philosophe rejette ironiquement son aide : « vous voulez nous sauver, *nous,* à l'aide de ce fil ? – Et nous, nous vous en prions instamment, pendez-vous à ce fil ! » (*Ibidem*). Car « *il faut,* ajoute Nietzsche, *d'abord pendre les moralistes* » (*Ibidem*, 2, p. 344).

33 Qu'Ariane, non nommée dans le *Zarathoustra,* y soit néanmoins implicitement évoquée, de même que le héros Thésée et le dieu Dionysos, c'est ce que semble indiquer la fin de ce passage : « de l'âme en effet voici le secret : que la quitte d'abord le héros, lors seulement d'elle s'approche, en rêve, – le sur-héros (*der Ueber-Held*) » (APZ, « Des sublimes », p. 138).

34 Tentons l'interprétation suivante : le secret d'Ariane est dans la nécessité qu'elle ait d'abord aimé Thésée, s'y associant dans sa haine de Dionysos-Minotaure, puis dans la nécessité qu'elle ait été quittée par lui, pour que s'approche d'elle, d'abord en rêve, le « sur-héros », le surhomme divin, Dionysos. La nécessité préalable de la plus grande séparation rendant possible la plus grande union est vraisemblablement un thème fourni à Nietzsche par la lecture d'Hölderlin qu'il admirait : « nous ne nous séparons que pour être plus intimement unis, plus divinement accordés à toute chose et à nous-mêmes », déclare Diotima à Hypérion[20]. L'âme humaine fut d'abord séduite par l'esprit du néant céleste, puis abandonnée par ce Rien, par ce qui n'était rien (suicide de Dieu). Elle reconnut alors une autre manière de satisfaire son désir d'éternité : s'unir au temps de la terre, en son retour éternel. Dans les *Dithyrambes,* Dionysos le confie à Ariane : « ne faut-il pas commencer par se haïr, lorsque l'on doit s'aimer ? » (DD, « Lamentation d'Ariane », p. 63.

35 La structure anthropologique d'Ariane est, *deuxièmement,* le symbolisme de l'oreille que Nietzsche lui associe. Si l'humanité peut *dire* l'éternité en s'unissant à elle par le discours, c'est parce qu'elle peut d'abord l'*entendre,* ce qui signifie tout à la fois l'*écouter* et la *comprendre.* Les oreilles d'Ariane symbolisent cette « écoute compréhensive » de l'être en tant qu'éternel retour et volonté de puissance. Nietzsche y fait référence en de nombreux passages. Les « petites oreilles » d'Ariane, réconciliée avec Dionysos après Naxos, sont capables d'écouter et de comprendre le cercle de l'éternel retour. Elles ont la structure circulaire et réticulée du labyrinthe[21] du monde lui-même, dont elles imitent la forme. Les oreilles d'Ariane sont à l'opposé des grandes et longues oreilles de l'âne qui n'est capable d'entendre et de répéter que des significations simples, abstraites, des « grands mots », ceux des sagesses métaphysiques et des religions de la transcendance. Aux grands mots – Dieu, liberté, culpabilité, responsabilité – conviennent les grandes oreilles de l'âne ou du chameau métaphysicien. A l'inintelligence du monde réel, figure de l'âne-philosophe au triste savoir, Nietzsche oppose l'intelligence d'Ariane, saisissant avec finesse, au travers d'aphorismes ramassés, ces petits mots chuchotés qui en disent long, le sens complexe du monde. Ses oreilles sont capables d'*entendre* le message murmuré par Dionysos, d'accueillir le sens de sa sagesse : « sois intelligente (*Sei klug*[22]) Ariane ! Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles : mets-y une parole intelligente… *je suis ton labyrinthe…* » (DD, p. 63, traduction modifiée). Ariane entend le message de Dionysos et en retour, par son affirmation humaine, lui adresse une parole « avisée », celle qui lui correspond en vérité. Ils échangent leurs « oui » en une alliance dont le surhomme sera le fruit.

36 La relation entre Thésée, Ariane et Dionysos pourrait fournir, *troisièmement,* un schème anthropologique permettant d'aborder le renversement de la religion judéo-chrétienne au niveau de son mythe fondateur, le mythe adamique. La tripartition Thésée-Ariane-Dionysos est homologue de la tripartition Jahvé – l'humanité (Adam et Ève) – le serpent. Or, la figure du serpent est l'un des symboles forts du *Zarathoustra.* Le serpent, à l'instar de Dionysos, est séducteur et tentateur vis-à-vis d'une humanité morale soumise à l'esprit pur, créateur immatériel, supra-terrestre, de toutes choses, y compris de son opposé terrestre. Si Dionysos est un « dieu-tentateur (*versucher-Gott*) » (PBM, § 295), c'est non seulement au sens de « séducteur » mais aussi au sens d'« essayeur » ou d'« expérimentateur » que dit également le *Versucher* allemand. C'est aussi pourquoi il est nommé le « dieu-philosophe », celui qui propose à l'humanité à titre d'essai ou de tentative, de connaître l'origine du bien et du mal ou plutôt la double origine de ces valeurs. Dionysos est le maître en philosophie généalogique. En ce sens, c'est avec une totale cohérence que Nietzsche, philosophe essayeur et tentateur d'une nouvelle humanité, s'affirme disciple du « philosophe Dionysos ». Nous pouvons nous-mêmes « essayer » de déchiffrer le texte de la Genèse à la lumière de l'hypothèse de Dionysos. Que le serpent propose, par la consommation d'un fruit, la

connaissance du Bien et du Mal, est fort compréhensible, dans une relecture dionysiaque-généalogique du mythe adamique. C'est ici que nous saisissons la fonction *morale* du serpent dionysiaque. Connaître le Bien et le Mal, c'est éventer le secret de Yahvé : loin d'être « créateur » du monde et de l'homme, ce dernier n'a en vérité imposé son règne qu'après avoir vaincu les monstres terrestres, chtoniens et marins, qui assuraient leur règne bien *avant* le sien. Tel est le secret que Yahvé interdit que l'on connaisse : antérieures à sa victoire et menaçant sans cesse de reprendre le dessus, ont régné les puissances dites de « l'abîme », en fait les forces informes, relevant de leur propre principe, source de tout développement et de toute forme, puissances de la *phusis.* Le serpent dionysiaque est leur messager, lui qui, sans forme *a priori,* se coule dans les méandres infinis du réel, parcoure tous les détours des labyrinthes, se plie et se replie au gré des circonstances infiniment hasardeuses du monde. Le serpent est donc Dionysos proposant de révéler à l'humanité (d'abord à Ève-Ariane) le secret, en fait le « mensonge » de Yahvé quant à l'origine des valeurs, du bien et du mal. Se mettant scandaleusement en « travers » (en *diabolè*) de la droiture mensongère de Dieu, se postant à distance de lui pour le mieux connaître, « …le diable a sur Dieu les plus vastes perspectives ; c'est pourquoi il se tient si éloigné de lui. Le diable : le plus vieil ami de la connaissance » (PBM, IV, § 129, p. 89). Nietzsche redécouvre les assises mythologiques du chaos, père de tout cosmos, y compris du cosmos supposé créé par Yahvé, Dieu menteur en tant que faux créateur. Dans cette relecture dionysiaque du mythe adamique, Adam et Ève figureraient les facultés de l'humanité, raison (Adam-Thésée) et sensibilité (Ève-Ariane). Dans l'éthique de Jahvé, Ève est d'abord soumise à Adam, lui-même soumis à Yahvé, comme Ariane le fut à Thésée, lui-même soumis à Zeus dans le mythe grec : la raison domine et enchaîne la sensibilité. C'est par l'intermédiaire d'Ève-Ariane que le principe terrestre renverse cette domination. Ariane, désirant l'éternité, est séduite par le serpent Dionysos qui lui donne l'éternité terrestre.

37 Trois traits du « génie du cœur ». – Ces considérations sur la fécondité herméneutique du mythe dionysiaque, évoqué plus haut en tant que mythe « rétrospectivement » anti-adamique, renforcent le sens « anti-chrétien » de la figure de Dionysos. Trois traits essentiels de Dionysos tel que l'évoque le § 295 de *Par-delà le Bien et le Mal* sont en effet rassemblés dans la formule nietzschéenne : « Hé quoi ? ne serait-ce point là – un *circulus vitiosus deus* ? » (PBM, III, § 56, p. 71).

38 1. Le premier trait de celui que Nietzsche nomme « le génie du cœur (*das Genie des Herzens*) » (PBM, IX, § 295, p. 206), est d'être l'inspirateur de méchantes pensées. L'expression de « génie du cœur » peut être mise en correspondance antithétique avec celle de « génie de l'espèce » étudiée plus haut dans *Le gai savoir.* Les traits du « génie de l'espèce » sont : la communication par les langues, la conscience, c'est-à-dire le savoir superficiel et clair, les concepts généraux au service de ce savoir conscient et communicable universellement. Avec le « génie du cœur », il s'agit bien du dieu-serpent, plein de « défauts » (« vitiosus »), puisque dieu « oblique », dieu de travers et de traverse, dieu qui se met *en travers* du « droit chemin », du langage convenu et convenable, des idées claires, séparant abstraitement les opposés, de la conscience séparée de la Terre à laquelle il préfère le savoir instinctif inconscient. Il revendique positivement cette courbure et cette *diabolicité* qui sont le propre d'un vouloir non-droit, *curvus in se.* Ce « travers » est d'abord celui du « dieu tentateur (*der Versucher-Gott*) » (PBM, § 295, p. 302). Le serpent biblique, évoqué plus haut, rappelle à l'homme son gai savoir : ici bas, rien n'est droit, pas de justice sans injustice, de bien sans mal, de douceur sans cruauté. *Les idées d'un bien au-delà du mal, d'une rectitude sans détours, d'un amour sans haine,* sont autant de mensonges intolérables, ceux de Yahvé que répéteront les chrétiens. Une nécessité de fer, la fatalité même, rend indissociables, sauf par une abstraction mensongère, les opposés constituant des individus « divisés ». Bref, cette « défectuosité » est celle de la totalité fatalement nécessaire et contrastée, ordre-désordre, chaos-cosmos, positivité-négativité.

39 2. C'est ce qui permet de comprendre le second trait du « génie du cœur ». Génie, il nous inspire l'*amor fati* et nous séduit en nous invitant à recevoir le tout. Il veut nous faire aimer de tout notre cœur la boule ronde de la sublime et atroce réalité, nous faire « …demeurer calmes comme un miroir afin de refléter la profondeur du ciel » (*Ibidem,* p. 207). Ici encore « génie du cœur » et « génie de l'espèce » peuvent être opposés : par son langage « conscient » l'espèce humaine tend à *se séparer du monde de la totalité,* en s'autonomisant par rapport à lui, et en faisant du Dieu supra-mondain le garant de cette autonomie illusoirement anthropocentrée. Image trompeuse de la totalité auto-suffisante, cependant, que ce ciel profond qu'on pourrait penser illustrer quelque vocation paisible pour la belle nature. Car ce « ciel profond » contient des aigles au doux plumage mais au bec effroyablement acéré, un soleil tout à la fois doucement fécond et cruellement incendiaire, des nuages légers mais porteurs dissimulés de foudroyants orages. Les images qui suivent sont moins ambiguës : ce génie « qui devine… la goutte de bonté, de suave spiritualité enfouie sous l'opaque dureté de la glace, qui est comme une baguette de sourcier pour chaque grain d'or longtemps enseveli dans une lourde prison de boue et de sable » (*Ibidem*). Sagesse éthique : habiter la totalité en voulant le pire puisqu'indissociable du meilleur. Affirmer, donc, la « rondeur » du tout, le « circulus », faisant le tour des opposés, sans médiation ni médiateur, liés par un simple et légèrement cruel : « aussi »… Ce cercle n'est pas seulement celui de l'espace fermé et absolument ambivalent du monde, mais encore celui du temps de l'éternel retour.

40 3. Troisième trait du « génie du cœur » et nouveau cercle vicieux : s'aimer soi-même, faire de soi-même son commencement et sa fin, éternellement. Tel est ce que livre sa rencontre : il ne s'agit pas d'être « …jeté dans un état de grâce et de surprise, […] comblé et oppressé de biens venus d'ailleurs » (*Ibidem,* p. 207), comme on le serait par les dons gracieux d'un Étranger supra-terrestre nous rendant débiteurs au moment même où il nous « prête » ses richesses. Celui dont le dieu tortueux « traverse » le chemin en sort « …plus riche de soi-même (*reicher an sich selber*), renouvelé à ses propres yeux, épanoui… » (*Ibidem,* p. 3O3). Dernière opposition avec le « génie de l'espèce » qui fut thématisé plus haut sous l'aspect du langage commun opposé au langage de l'individuation singulière, dans notre rythme et notre style propre. Tout oppose le « génie du cœur », singulier et secret, à celui de l'espèce, étalée au grand jour du dialogue commun. Mais l'amour de soi, de sa propre vie rythmée et stylisée comme une symphonie auquel nous invite ce dieu, n'est-il pas, selon le judéo-christianisme, le vice suprême ? L'amour ne doit-il pas se porter vers l'Autre : Autrui, la Loi, Dieu ? Le comble du « vice » n'est-il pas cette auto-affection de toutes choses du monde, cet infini souci de soi, qui se veut, bien et mal, revenir éternellement ? En un mot, n'est-ce pas l'amour selon ce que le christianisme nomme « la chair » ? Cet amour de soi en toutes choses, repli circulaire et vicieux de soi sur soi, est, en l'homme, paradoxalement, selon Nietzsche, à l'image de la Totalité.

41 Si bien qu'en se séparant du tout du monde pour s'unir soit à son Moi indivisible et universel (par là identique à celui d'Autrui), soit à la Loi, soit à Dieu, ces trois formes majeures de l'Altérité, l'individu réalisera la projection d'une *partie* de soi en un indivisé (*individuum*) fictif. Cependant, s'unir, à l'inverse, au monde, n'est pas davantage s'unir à l'Un indivisé de la substance conçue sur le mode spinoziste ou romantique, mais plutôt à la totalité comme « tout », divisé, dispersé, puis reversé en soi par chacun en tant que *dividuum.* Retrouver le tout originaire, suppose, à notre époque post-chrétienne, que l'on se soit affranchi de l'union avec les illusions identitaires, que l'on se soit libéré de ce qui nous dépossède du monde, et par là de nous-mêmes. « Un tel esprit *affranchi,* écrivait Nietzsche en évoquant Napoléon et Goethe, se dresse au centre de l'univers avec un fatalisme joyeux et confiant, avec la *conviction* profonde que seul l'individuel est condamnable, mais que tout sera sauvé et réconcilié dans la Totalité, *il ne dit plus non…* » (CID, « Divagations d'un inactuel », § 49, p. 144).

42 Texte qui semble pouvoir s'interpréter comme soutenant un totalisme qui effacerait l'individu dans le Tout : « seul l'individuel est condamnable ». Mais c'est seulement « l'individuel » séparé du monde, et posé comme un Moi indivisé, l'*individuum* soumis à la Loi morale ou à Dieu qui est condamnable. Condamner la « mauvaise (*schlechte*) » individuation, séparée du monde et projetée en une indivision fictive, n'est pas pour autant approuver l'union de l'individu avec ce Monde également faux qui nous est proposé sous les espèces de la nature spinoziste (« deus sive natura ») ou de la nature romantique imaginée comme « belle totalité ». Si Nietzsche se range bien du côté des éthiques mondaines sacralisant l'immanence, en rupture avec les morales du sujet séparé, qu'il soit transcendant ou transcendantal, ce n'est pourtant pas pour se jeter dans les bras trop accueillants des métaphysiques de la totalité. L'éthique mondaine de Dionysos n'est pas celle du *Deus sive Natura* de Spinoza, puisque le monde de Dionysos est celui du *Chaos sive Natura.* La nécessité géométrique du Dieu spinoziste est pour Nietzsche une abstraction qui n'est pas moins mensongère que la subjectivité transcendante du Dieu moral de Kant. Quant à la « belle totalité » des romantiques allemands et de Hölderlin, elle a effacé de son sein généreux le *Chaos* pout n'y offrir que l'organisme et la finalité interne, nouvelles illusions abstractives et soustractives.

43 Nous avons divinisé le monde, soit en raison de son origine transcendante, soit en raison de sa rationalité immanente mécanique, soit en raison de sa finalité organique. Telle fut « notre vénération » (GS, V, § 346, p. 231). Après la mort du Dieu des théismes et des panthéismes, « …nous le savons, le monde dans lequel nous vivons est non divin, immoral, "inhumain" » (*Ibidem*). Mais notre athéisme ne signifie pas qu'il faille dévaloriser le monde réel (dédivinisé). Il s'agit au contraire de le réévaluer dans sa présence « brute » et « sauvage », comme une réalité sans Dieu. Ne cédons pas d'avantage à la tentation de faire alors de l'homme la source de tout sens, de toute interprétation et de toute valeur du monde, de poser « l'homme en tant que mesure de la valeur des choses » (*Ibidem*). Car nous ne sortirions pas de l'anthropocentrisme pour autant, dans la mesure où nos anciennes divinisations n'étaient que la projection dans le monde de nos attentes les plus faibles : l'unité, l'identité, la rationalité, la légalité, *etc.*

44 Dira-t-on alors que la suppression de nos vénérations entraîne la suppression de l'homme lui-même ? Bien au contraire, puisque l'homme trouve à ce prix dans le monde à l'état brut, dans ce « texte primitif, le rude texte de l'homme naturel » (PBM, VII, § 230, p. 150), celui que la nature écrit en lui, l'origine de *toutes* les valeurs humaines. En conséquence, ou bien « supprimez vos vénérations » (GS, V, § 346, p. 232) et c'est la condition d'une réaffirmation de l'homme réel qui s'était en réalité supprimé en projetant son idéalité dans le monde. Car le monde n'est pas plus un organisme divin qu'un mécanisme divin. La suppression par l'homme de ses vénérations, bien comprise, mène à une réappropriation de « l'homme naturel », en tant qu'un « *dividuum* », divisé mais non divinisé.

45 Ou bien ne supprimez pas vos vénérations, mais alors « supprimez-vous *vous-mêmes* » (*ibidem*), puisque, dès la première vénération théiste ou panthéiste, c'était vous-mêmes que vous supprimiez en supprimant votre division tragique de vous-mêmes en vous-même. Le monde est *ordre* et « aussi » *chaos* : ce qui en justifie la fascination sacrée, c'est que l'ordre organique et la loi géométrique n'y sont que des perspectives étroitement et provisoirement locales, nées au sein d'un chaos tempétueux et écumant qui continue de coexister *à côté* d'elles. L'ordre est *inséparable, de fait,* du chaos et réciproquement.

46 C'est en cherchant à comprendre la religion nietzschéenne du monde, de l'*amor fati,* religion d'amour de la fatalité, envisagée comme une pleine et nue nature, qu'il convient de préciser ce que contient le concept nietzschéen de « monde ». Nul autre terme que celui de « religion » ne dit ce

« lien », cette « liaison sacrée » entre l'homme et le monde qu'après la négation du Dieu mort, Nietzsche affirme dans l'*amor fati* et Dionysos. Tout d'abord, le « non-sens » du monde n'est pas absolu, selon le philosophe, mais tout relatif. Le monde n'*a* assurément pas de sens, en cela que nul Dieu transcendant ou nulle raison absolue, et encore moins humaine, ne lui *donne* un sens, c'est-à-dire un concept *final.* Ceci étant posé, qui est essentiel, le monde n'en a pas moins *en lui-même* son sens. Avoir un sens, c'est avoir une *orientation et une signification.* Or, les forces qui animent le monde nietzschéen ont une orientation constante. Elles sont orientées *fatalement,* depuis la plus petite d'entre elles, par la volonté de puissance. Par ailleurs, elles ont toujours, en vertu de la même nécessité, une *signification,* par cela que, en chaque configuration de forces, l'une de ces forces *domine* et par suite *impose son évaluation déterminée* aux autres dans le *dividuum.*

47 Nietzsche, en des analyses incontournables et réitérées, a combattu les conceptions de l'absurdité de l'univers. Ces conceptions se ramènent toutes, selon lui, au *mécanisme intégral* des forces. La conception purement mécaniste de l'univers est bien la vision d'une nature *insensée,* sans *orientation* : ni *direction ni signification immanentes.* Les propriétés du réel « mécanisé » ont été réduites, par un aveuglement délibéré et stratégique du triste savoir à l'égard des propriétés qualitatives de la volonté de puissance, à ses déterminations quantitatives : grandeurs, figures, mouvement de forces ou énergies motrices aveugles. Mais qu'une interprétation du monde « … n'admette autre chose que compter, calculer, peser, voir et saisir, voilà qui n'est que balourdise et naïveté, quand ce ne serait pas de l'aliénation et du crétinisme » (GS, V, § 373, p. 270). C'est là réduire l'existence à ce qu'elle a de plus superficiel, à « son épiderme » (*Ibidem*), à ce tissu aux variations quantitativement reproductibles, favorisant la croyance aux idées générales et la fiction d'un savoir exact, adéquat à cette extériorité « neutralisée » (au sens, aussi, où l'on neutralise l'adversaire), « …la croyance à un "monde de la vérité" » (*Ibidem,* p. 269). Et comme c'est la volonté de puissance qui donne sens à une telle matérialité en s'y phénoménalisant, Nietzsche en conclut qu'« …un monde essentiellement mécanique serait un monde essentiellement *absurde* » (*Ibidem*, p. 270).

48 Cette argumentation anti-mécaniste peut convaincre de l'erreur que l'on commettrait à ranger le second dionysisme de Netzsche du côté des philosophies de l'absurde. La fin de l'aphorisme n'est pas moins précieuse, en raison de l'analogie avec la *musique,* prototype de l'art dionysiaque et symbole du monde, exploité pour faire à nouveau feu contre l'absurdisme matérialiste : « mettons que l'on n'estime la *valeur* d'une musique que d'après la quantité d'éléments susceptibles d'être comptés, calculés, réduits en formules… » (*Ibidem,* p. 283). Qu'aurait-on, de cette façon, compris à la musique, par cette estimation « absurde » (*Ibidem) ?* La réponse est inévitable : « rien, strictement rien de ce qui fait essentiellement la "musique" » (*Ibidem*). Que des atomes composent de manière neutre, indifférente, sans orientation ni direction immanentes, le monde matérialiste, c'était là l'hypothèse initiale d'Épicure et de Lucrèce. Le rappel de ces origines de l'absurdisme absolu – le matérialisme atomiste – s'impose d'autant plus ici que le mérite maintes fois reconnu de ces matérialistes fut de critiquer rigoureusement le finalisme des philosophies platonicienne et aristotélicienne.

49 S'il partage et se réapproprie en partie la tradition anti-finaliste, antiidéaliste et anti-rationaliste des philosophies de la matière, Nietzsche s'en sépare en leur reprochant d'avoir été trop loin dans leur critique du sens. Les matérialistes mécanistes ont eu le tort de nier l'une des dimensions de la nature inséparable de la matière et de la force, celle qui leur donne leur sens du dedans : la *volonté de puissance,* divisée en ses orientations. De cela fut responsable l'institution de tous les grands matérialismes antiques, l'école des éléates s'illusionnant au sujet d'une matière supposée faite

d'éléments absolument stables et indifférenciés en soi : « la matière est autant une erreur que le dieu des Éléates » (GS, III, § 109, p. 126).

50 C'est précisément parce qu'il s'inscrit dans les traditions des « sagesses du sens », de l'équilibre instable et de l'orientation motrice immanente[23] aux déterminations physiques, que Nietzsche, revendiquant Dionysos, conçoit « …le monde dit mécanique (ou "matériel")… comme une forme plus primitive du monde des passions » (PBM, II, § 36, pp. 54-55). Il critique comme également unilatérales les affirmations excessives du sens (les finalismes) et les négations extrêmes du sens, les matérialismes : « Épicure, tout le contraire d'un Grec dionysiaque » (NCW, « Nous, les antipodes », p. 358). Comme tout individu vrai, le monde est « composé », c'est-à-dire « divisé » en chaos *et* ordre. Et c'est en reconnaissant puis en voulant sa propre division et son devenir internes de chaos *et* d'ordre, que l'individu doit se « relier » à cette totalité, cette somme incalculable des combinaisons passées et futures, qui le produit comme un instant provisoire d'elle-même autant qu'il *la* produit en tant qu'instant *décisif* par sa volonté.

51 Les termes ici sont, à dessein, religieux. Dionysos est d'abord une nouvelle « foi », une nouvelle « croyance » puisque dans les conditions de toute vie se trouve une « foi », une « croyance » : « une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles : je l'ai baptisée du nom de *Dionysos* » (CID, « Divagations d'un inactuel », § 49, p. 144). Cette « nouvelle foi » en un monde définalisé, et *sans progrès,* est le terme d'une réappropriation parodique de la « nouvelle foi » que proposait Strauss, la religiosité d'un monde finalisé par le progrès[24]. La croyance au Dieu transcendant ou en la finalité divine immanente au monde, tout comme la croyance en une matière absurde étaient les conditions, apparemment inconciliables mais en réalité solidaires, d'un même type de vie déclinante, d'une vie qui ne pouvait vouloir, réactivement, que se maintenir ou se défendre « contre » le milieu naturel. *C'est en conséquence une même réaction de défense contre la nature qui motive la foi en Dieu et la science matérialiste porteuse de technique savante.*

52 Ensuite, par sa croyance en Dionysos, qui n'est que l'autre nom du monde de la volonté de puissance en tant que *fatum,* condition d'une vie forte et ascendante, l'individu est « sauvé » dans la totalité, puisqu'il peut attendre d'elle son « retour » (correspondant dionysiaque de l'immortalité chrétienne). De même y est-il « réconcilié » avec le réel qu'il est toujours tenté de maudire pour se « réconcilier » avec une illusion, par l'entremise de la fiction du Dieu du platonisme ou du christianisme (ce « platonisme pour le peuple ») ou encore, plus récemment, du Dieu moral du kantisme, ou actuellement du Dieu « utile » aux républiques (Mill, Darwin). L'acquiescement joyeux à la vie, le salut par l'éternel retour, la réconciliation avec un réel où la destruction doit être voulu comme condition de la création : « "les douleurs de la femme en travail"… Voilà tout ce que signifie le mot Dionysos » (CID, « Ce que je dois aux Anciens », § 4, p. 151).

53 *La foi éthique en Dionysos philosophe et juge.* – C'est bien pourquoi, et en accord avec l'interprétation hyper-naturaliste ou hyper-physique du principe dionysiaque, l'on ne saurait minimiser les déclarations sur la « foi » en Dionysos que nous citions plus haut. Ainsi, le dionysisme de Nietzsche est-il bien une « foi », une croyance que nous n'hésiterons pas, assumant un paradoxe interprétatif, à nommer une « foi morale ». On concédera certes à P. Valadier qu'il s'agit d'une « …religion non-morale en ce qu'elle n'est pas liée à un jugement sur l'existence, à l'appréciation par les voies de la finalité qui pose l'homme au-dessus du monde, au refus par conséquent de cette face de l'existence que répudient les religions nihilistes… »[25]. Que ce dionysisme suppose la critique de la religion morale-moraliste est indéniable. Mais nous rappellerons cette évidence – pour être banale elle n'en est pas moins fondamentale – qu'il y a pour Nietzsche deux « morales », celle des maîtres qui

domina d'abord avec l'éthique tragique des Grecs, et celle des esclaves dont la « moralité » chrétienne (*die Moralität*) culmina dans la religion de l'espoir moral de l'immortalité et du bonheur proportionné à la vertu dans un monde transcendant. La foi dionysiaque n'est pas la confiance de l'enfant à l'égard d'un Père, ni l'amour du Fils de Dieu, mais la confiance d'une humanité qui se « fiance » avec l'éternel retour du temps naturel.

54 Le dionysisme post-chrétien et anti-théiste des dernières œuvres exprime la *confiance joyeuse* en la fatalité du retour, c'est-à-dire du retour à soi et du retour sur soi de l'amour de soi. Le cercle fatal est l'amour de soi dans le Tout et du Tout en soi-même. L'homme dionysiaque aussi se veut immortel, puisque, comme tout homme (cf. la figure mythique d'Ariane étudiée plus haut), il aime l'éternité. L'affirmation aimante du retour est proprement « bénédiction » (*Bejahung,* acquiescement), dire le bien du Tout, dire que tout est bien : « je me suis fait le bénissant et l'homme qui dit "oui" » (APZ, « Avant que se lève le soleil », p. 185). En vertu de ce « dire-oui » (*Ja-Sagen*) l'éthique dionysiaque est une « morale » de l'intramondanéité du monde, l'*éthos* habitable y étant l'impermanence du monde à l'intérieur de lui-même et non la demeure faussement stable qu'on croirait pouvoir y établir. Car l'habitat en accord avec la nature est celui des grands et fiers nomades, non des médiocres et prudents sédentaires. Se montre là, au-delà de l'ironie et de la parodie dont use le discours de Zarathoustra, la réappropriation sincère des termes d'une foi qui fut orientée vers un tout autre contenu. Qui dit foi religieuse, dit *toujours* confiance en un divin salvateur, soit celui d'un « Dieu » soit celui d'un « milieu divin », *théion* et non *Théos.* Mais il n'y a ici ni Dieu personnel, ni raison infinie, ni divine nature organique qui puissent nous sauver en nous délivrant du mal. Ce qui nous sauve est le mouvement même de la totalité qui n'a qu'elle même comme « milieu », et qui nous re-produira infiniment, exigeant par là-même notre éternelle destruction et l'approbation de cette destruction : « par le mot 'dionysiaque" s'exprime une tendance irrésistible à l'unité… sentiment unitaire de la nécessité de créer et de détruire… » (FP, 14 (14), pp. 30-31).

55 Que Dionysos soit nommé « un philosophe » (PBM, IX, § 295, p. 208) surprendrait seulement les philosophes métaphysiciens aux yeux desquels Dieu ne saurait chercher le savoir, étant le savoir absolu lui-même. Au contraire de ce Dieu, Dionysos n'indique pas tant une divinité sage, qu'une manière de penser et de vouloir, celle d'une recherche ininterrompue de la sagesse, comme totalisation hiérarchique indéfinie de perspectives finies. Ce dieu « de travers » cherche la sagesse dans les traversées, les inversions de valeurs dont les « puissances » sont essayées, testées tour à tour, précisément parce qu'il est le « mouvement » même du monde, « vitiosus » et non « perfectus » en sa fatalité. Et comme ces tentatives sont par définitions multiples, il rejoint la multiplicité polythéiste des dieux philosophant chercheurs et rieurs, convenant au surhomme : « … je ne doute pas qu'ils sachent rire d'une manière surhumaine et neuve (*auf eine übermenschliche und neue Weise*) – aux dépens de toutes les choses sérieuses » (PBM, IX, § 294, p. 206).

56 Dionysos, comme le serpent biblique, propose à l'homme son savoir sur l'origine du bien et du mal. Il est le philosophe de la « diabolè », celui qui se met « en travers » des évidences métaphysiques de la morale, pour les mettre en question, et finalement en accusation. Son comportement est tout à la fois celui d'une nouvelle « tentative » (celle de l'« essayeur », du « chercheur ») qui se présente inévitablement comme une nouvelle « tentation », celle du mal au regard de la morale-moralité. Le mot-clef en allemand est *Versucher* qui dit les deux : « essayeur » et « tentateur », de même que *Versuch* dit à la fois la nouvelle « tentative », l'hypothèse totalement paradoxale et la nouvelle « tentation », la séduction qui s'avère la plus dangereuse sur le plan moral. Dès lors la « diabolè » de Dionysos est évaluée, en tant que questionnement traversant l'ordre préétabli, comme une

« accusation calomnieuse », ce que signifie le plus souvent le terme en grec. La *Diabolè* grecque est ainsi dans le voisinage du *Versuch* allemand, tous deux unissant le « travers paradoxal » à la « tentation scandaleuse ».

57 Dionysos philosophe est ce mouvement de recherche indéfinie d'un accord avec soi, accord dont la création éphémère laisse sagement place à la destruction, comme à la condition d'un nouvel accord. Sacralisation des valeurs surhumaines du Devenir des nouvelles Tables, du sacrifice de soi comme condition d'une nouvelle création, « …Dionysos est une *promesse* d'accès à la vie : il renaîtra éternellement et échappera à la destruction » (FP, XIV, 14 (89), p. 63). En ce sens, « Dionysos » est le nom personnel d'un dieu impersonnel, d'un dieu qui n'est personne, étant le mouvement créateur-destructeur et joyeusement tragique du tout en lui-même. Ou alors, il faut dire qu'il est le nom qui nomme tous les noms des hommes créateurs, ancêtres lointains du surhomme, avec lesquels Nietzsche s'est identifié, de façon finalement très dangereuse pour le masque de *son* identité personnelle fictive[26]. Il n'a donc que faire des « noms solennels et flatteurs » (PBM, IX, § 295, p. 208), chéris du « génie de l'espèce », qui évoqueraient encore quelque perfection : courage, véracité, et même amour de la sagesse, si l'on y entend la recherche du savoir absolu. Ces noms solennels sont de grands mots dont se contentent les grandes oreilles d'âne, au mépris des petites oreilles d'Ariane. Son amour de la sagesse n'est pas l'amour d'un Autre, mais l'amour de Soi, avec ses imperfections, *dans* ses imperfections mêmes : « …à soi-même s'aimer il faut apprendre – voici ce que j'enseigne » (APZ, III, « De l'esprit de pesanteur », p. 214). De ce point de vue, Dionysos est plutôt « cynique », manquant totalement de pudeur : « moi, je n'ai aucune raison de voiler ma nudité » (*Ibidem,* p. 208). Mais Dionysos ne nommerait-il pas alors l'abandon délibéré à la pure facticité d'un monde, fût-elle celle de la volonté de puissance ?

58 Non pas, car Dionysos est, à sa manière, et ultimement, un *juge.* Nietzsche condamne, une fois de plus, l'aliénation illusoire de l'individu vrai, le *dividuum* différentiel en soi et par rapport aux autres. Dieu est l'idéal de l'ascète « …l'"homme malvenu" qui nomme "bien" et "Dieu" seulement une part de lui-même, et précisément ce quelque chose qui juge et condamne » (FP, XI, 41 (6), pp. 419-420). Mais ce Dieu juge, moral, devenu insupportable à une humanité qui le tuera par révolte, laisse place à un autre juge, Dionysos lui-même : « Dionysos est un *juge* ! »(Ibidem, 41 (7)). Avec Dionysos, figure de la totalité mondaine, nous disposons bien d'un critère pour évaluer ironiquement ce prétentieux présent « historique » qui doit poursuivre le chemin étroit, sans traverse, sans défaut, de la prétendue rectitude morale. Celle-ci, après la charité, puis la solidarité, est devenue la justice citoyenne, l'égalité de tous sous la même loi. Mais en Dionysos, « …nous disposons là d'une *mesure* qui nous permet de trouver trop bref, trop pauvre, trop étroit tout ce qui est venu par la suite » (*Ibidem,* p. 447). Nul critère autre que le monde lui-même ne permet de juger ce dernier, ainsi que tout cheminement en lui : « "voilà maintenant *mon chemin* ; – où est le vôtre ?" ; à ce qui me demandait "le chemin" ainsi ai-je répondu. Car *le* chemin – cela n'existe pas ! » (APZ, III, « De l'esprit de pesanteur », p. 216).

59 Les deux principes d'évaluation morale jusqu'ici proposés, Dieu d'abord, le Moi humainement autonome ensuite, n'étaient que des illusions sans légitimité. La séparation de Dieu et du monde, comme celle de l'homme et du monde au moyen du prétendu Moi, ne fournissaient aucun moyen d'évaluer les valeurs morales. Lorsque ni Dieu ni le Moi ne servent plus de critères d'évaluation du monde, c'est au monde, en Dionysos, ce feu incorruptible, de les juger à son tour : « tout ce que nous appelons culture, affirmait Nietzsche dans son premier livre, formation, civilisation comparaîtra un jour devant le juge infaillible – Dionysos » (NT, § 19, p. 131). Comme l'humanité (Ariane) se fiance avec le dieu-monde (Dionysos), l'homme-philosophe s'est en effet mis au service

du dieu-philosophe dans sa *Généalogie,* pour juger les jugements moraux, évaluer *les* morales. La généalogie « rétrospective », entendue *stricto sensu,* ainsi que nous allons tâcher de le montrer à présent, ne projette pas en effet seulement d'établir les diverses « provenances (*Herkunfte*) » de nos valeurs morales – ce qui resterait de l'ordre de la *genèse* de la morale - mais d'évaluer ces provenances elles-mêmes, de les « juger » en Dionysos.

Notes de bas de page

1. P. Wotling, in *Nietzsche et le problème de la civilisation,* Paris, PUF, 1995, p. 232, fait remarquer que Nietzsche écrit en effet : *ein philosophischer Arzt.*

2. La question de la hiérarchie est caractérisée ainsi dans cette Préface l'année même de la parution de *Par-delà bien et mal* qui en traite longuement. Or, les différentes Préfaces écrites cette année 1886 à *Aurore* et au *Gai savoir* reconnaissent de même le caractère prépondérant du problème de la morale : « auto-dépassement de la morale » (A, § 5, p. 18) et « ...la tâche consisterait à étudier le problème de la santé globale d'un peuple, d'une époque, d'une race, de l'humanité... » (GS, § 2, p. 16).

3. Sur la métaphore végétale, cf. P. Wotling, *Ibidem,* « La métaphorique végétale : les types humains », pp. 273-296.

4. W. Roux, que Nietzsche a lu, localise l'hérédité dans les « plastidules », terme qu'il emprunte à E. Haeckel pour désigner les grains d'hérédité présents dans chaque molécule de l'organisme, in *Der Kampf der Teile im Organismus,* Leipzig, Engelmann, 1881, p. 73.

5. Dans *La Fondation de la métaphysique des mœurs,* Kant se propose, en effet, non d'apporter de nouveaux principes de morale, mais seulement de « fixer » et d'analyser « une nouvelle formule » de la moralité commune.

6. Cf. le texte de Hegel déjà cité à propos du surhomme, « ... il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps » *Principes de la philosophie du droit,* Préface, trad. citée, p. 85 et p. 86.

7. La métaphore – qui est aussi un modèle – de l'élevage est fort ancienne, qu'on se souvienne de Platon.

8. Rappelons qu'on oppose traditionnellement à l'intérieur de la « culture » (*Kultur*), la « civilisation », comme l'aspect matériel de la culture à la « formation » (*Bildung*) intellectuelle et morale des individus.

9. Il convient d'autant plus d'y insister que Schopenhauer élaborant une première forme de bouddhisme européen de caractère mystique, se rencontre avec Hegel dans cette interprétation : « l'homme doit se faire néant » (Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion,* II, 1. La religion de la nature, Paris, Vrin, Gibelin, 1959, p. 108). Nietzsche mentionne parfois ce bouddhisme : « l'aspiration à une *unio mystica* avec Dieu n'étant que l'aspiration du bouddhiste au néant et rien de plus ! » (GM, I, § 6, p. 230).

10. Schopenhaeur, MVR, V, § 71, p. 516.

11. L'expression de « second bouddhisme » chez Nietzsche (FP, XIII, 9 (82)) ne semble désigner que le bouddhisme européen en général par opposition au « premier bouddhisme », d'origine orientale. Mais ce « second bouddhisme » se dédouble à son tour.

12. Nous n'avons pas la place pour examiner les difficultés de trois ordres (épistémologique, eugénique, technique) auxquelles mènerait l'enseignement du retour envisagé comme « doctrine ». Sur ces trois points nous renvoyons à P. Wotlling, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* édition citée, B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie,* Paris, PUF, « Philosophies », 2001, et W. Müller-Lauter, *Nietzsche, seine Philosophie der Gegensätze und die gegensätze seiner Philosophie,* Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1971.

13. W. Müller-Lauter, *o.c.,* p. 123.

14. L'éducation, en tant que culture, « ...est 1) *négative,* c'est la discipline (*Disziplin, Zucht*) qui se borne à empêcher les fautes ; 2) *positive,* il s'agit alors de l'instruction et de la conduite (*Anführung*) », Kant, *Réflexions sur l'éducation,* trad. Paris, Vrin, p. 85. Même complémentarité concernant la culture de l'espèce, in *Critique de la faculté de Juger,* § 83.

15. Nous optons ici pour la traduction plus littérale et plus précise de P. Wotling (Nietzsche, *Par-delà bien et mal,* Paris, GF, 2000) marquant les enjeux conceptuels anti-idéalistes de la théorie nietzschéenne de l'élévation de l'homme.

16. « De telle sorte, écrit M. Haar, que son affirmation soit l'affirmation d'une affirmation en soi », in *Nietzsche et la métaphysique,* Paris, Gallimard, 1993, p. 189.

17. Selon P. Valadier, « ce jeu des symboles décrivant un double rapport viril, puis féminin, précise la nature contrastée du rapport humain à l'éternité (ou aux dieux) », *Nietzsche et la critique du christianisme,* Paris, CERF, 1974, p. 568.

18. *Nietzsche et la philosophie,* édition citée, p. 214.

19. S'appuyant sur les indications de M. Détienne, dans son *Dictionnaire de Mythologie,* André Siganos écrit en ce sens : « nous soulignons ici une parenté archétypale entre le Minotaure et Dionysos que le taureau institue », *Le minotaure et son mythe,* Paris, PUF, 1993, p. 40, note 1.

20. Hölderlin, *Hypérion,* trad. P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1967, p. 262. Hegel, qui possède la référence hölderlinienne en commun avec Nietzsche, a pu trouver là aussi le thème de la divinisation de l'unité passant par la séparation la plus tragique (autosacrificielle) qui soit. Sur cette parenté, cf. C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel,* Paris, Vrin, 2000, p. 41 et sv.

21. Nietzsche n'ignore pas que depuis le dix-septième siècle le « labyrinthe » désigne la partie réticulée de l'oreille interne : « toutes les questions de Nietzsche, note J. Derrida, sont enroulées dans le labyrinthe d'une oreille » in « La question du style », dans *Nietzsche aujourd'hui,* I, p. 238. On pourrait écrire un essai instructif sur « les oreilles selon Nietzsche » : d'après Lou Andreas-Salomé, *Nietzsche,* Paris, Grasset, 1992, page 33, note, « ... il attachait une importance semblable à ses oreilles, qui étaient extrêmement petites et très finement modelées ; il disait que c'étaient des oreilles "pour entendre des choses inouïes" ».

22. *Die Klugheit* : le terme a le sens d'une sagesse avisée et subtile.

23. En ce sens, Nietzsche se situe avec Kant dans le cadre d'une « sagesse critique du sens », aussi bien contre les « sagesses métaphysiques de la connaissance » que contre les « sagesses matérialistes du non-sens ». Sur ces trois modèles de sagesse, nous nous permettons de renvoyer à notre livre *Réflexions sur trois sagesses,* Nantes, Éditions Pleins Feux, 2000, pp. 21-28.

24. Sur cette nouvelle foi straussienne, cf. plus haut, I, ch. 1.4, p. 27 et sv.

25. P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme,* Paris, Les Éditions du Cerf, 1974, p. 536.

26. Sur ce danger, cf. plus bas, III, ch. 1.2, Du pathos de la distance au risque de « folie ».

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Introduction. De *par-delà bien et mal* à *la généalogie* de la morale, le projet généalogique Nietzschéen

p. 181-188

TEXTE INTÉGRAL

« Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* – il *brise* l'histoire de l'humanité en deux tronçons. »
Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 8, p. 340

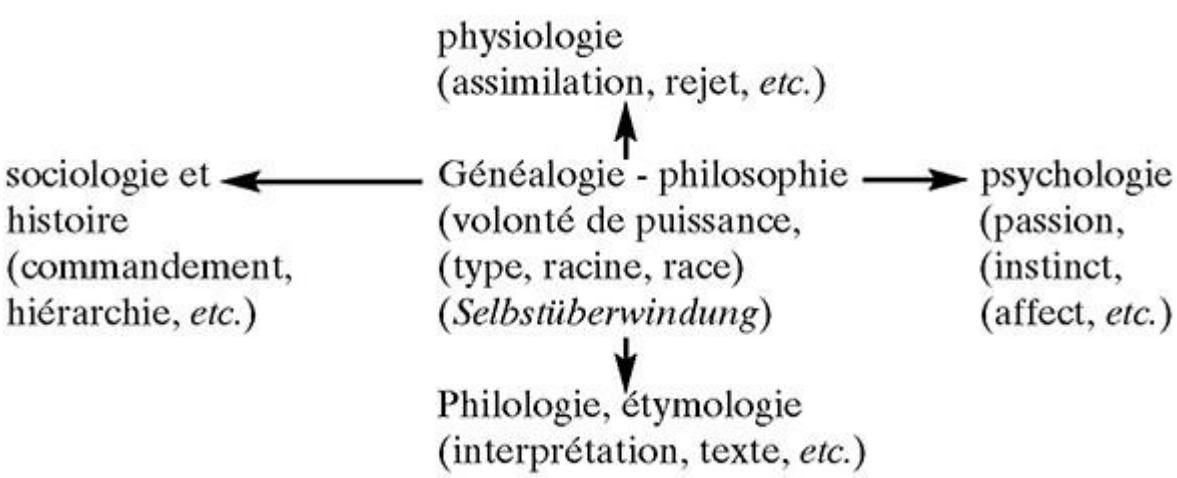
« Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes. »
(PBM, IV, § 108, p. 87)

1 La généalogie se veut avant tout, dans le livre qui porte le titre *Sur la Généalogie de la morale* (1887), une nouvelle manière d'interroger philosophiquement la morale. Il s'agit de rompre avec la traditionnelle question de « la fondation » (*die Grundlegung*)[1] de la morale à laquelle estimaient encore devoir répondre Kant et Schopenhauer. Car « ce que les philosophes ont désigné du nom de "fondement de la morale" et qu'ils se sont crus obligés de fournir, n'a jamais été, si on y regarde de près, qu'une forme raffinée de la *foi* naïve dans la morale établie… » (PBM, V, § 186, p. 99). La problématique de la « fondation » admet en effet sans critique deux présupposés radicalement contestables. Le premier est relatif au contenu du problème et postule qu'il existe *une seule morale* pouvant être fondée, c'est-à-dire justifiée métaphysiquement de façon absolue. La dualité, ou pire, la diversité infinie des morales n'est qu'une illusion que le philosophe fondateur doit réduire, afin de ramener à l ' unicité l'essence morale qui n'est qu'une morale supposée essentielle. Second présupposé de la fondation, relatif à sa forme ou à sa méthode, cette fois : fonder n'est pas *expliquer comme un fait réel,* ni même (encore moins) *évaluer critiquement un type de volonté morale,* mais *justifier absolument* (*métaphysiquement en ce sens*) *les valeurs d'une (de la) morale.* On saisit que le conflit entre fondation rationnelle (Kant) et fondation irrationnelle (Schopenhauer) de la morale paraît secondaire vis-à-vis de l'accord sur une justification de *la* morale à partir d'un fondement inconditionné ou métaphysique. Kant, certes, fonde la moralité sur l'autonomie de la *raison* pratique, tandis que Schopenhauer affirme : « je ne connais aucune raison d'introduire en morale la notion de loi, de précepte, de devoir… »[2]. Mais la pitié qui est, pour Schopenhauer, le mobile moral universel, substitué au fait de la raison pratique kantienne et au respect pour la loi qu'il entraîne, a son « fondement métaphysique »[3] dans le *sentiment* de l'identité de la Volonté au-delà de tous les phénomènes différenciant et divisant les êtres. Et c'est en ce sens qu'il rejoint Kant.

2 Or, depuis *Humain trop humain,* nous savons que les valeurs n'ont aucun fondement inconditionné mais bien une *provenance, conditionnée* par leur utilité vitale pour une communauté et plus profondément pour un type individuel de volonté de puissance. Il n'y a cependant pas là de sociologisme puisque les communautés, comme l'a montré l'aphorisme du *Gai Savoir* sur les deux individus souffrants, établissent la domination alternée de *deux types d'individualité.* C'est cette division de la notion d'individualité qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* a finalement comprise grâce au concept de « volonté de puissance », envisagée comme « volonté de se surmonter soi-même ». Or, pas plus qu'il n'est sociologiste, Nietzsche n'est « psychologiste ».

3 Certes, il se veut « un psychologue de la morale (*ein Moral-Psychologe*) » (PBM, V, § 196, p. 108, traduction modifiée), de même qu'il pratique volontiers l'auto-référence : « nous, psychologues », (GM, III, § 20, p. 327). Mais cette psychologie de la volonté morale est le préambule d'une généalogie généralisée : la volonté de puissance, d'abord saisie dans son phénomène humain, est ensuite étendue à la « vie », puis à la totalité de l'étant physique, en tant que mouvement vers « la domination de soi » (*die Selbstüberwindung*). Si le phénomène psychologique de la volonté de puissance, en sa dualité typiquement humaine, est la raison de connaître la « vie », c'est bien celle-ci qui, antérieurement à l'expérience psychique de la volonté, est la « raison d'être » (la *ratio essendi*) de celle-là : « toutes les tables de valeurs, tous les "tu dois" que connaît l'histoire ou l'ethnologie auraient besoin avant tout d'être éclairés et interprétés par la *physiologie* plus encore que par la psychologie » (GM, I, § 17, Rem., p. 249). Mais, en-deça de la vie, c'est à la totalité des phénomènes, définis par la volonté de puissance, que veut en venir l'auteur de la *Généalogie.* Généalogie non métaphysique, généalogie « phénoménologique » serait-on tenté d'écrire, puisque la volonté de puissance est immanente aux phénomènes : c'est en effet elle qui *fait paraître* les étants sous des perspectives infiniment multipliées. « Afin de préparer une *typologie* de la morale… » (PBM, V, § 186, p. 98), deux types de volonté sont à mettre en évidence, types qui déterminent généalogiquement les deux « individus souffrants » analysés dans le *Gai Savoir.* D'abord, une volonté typiquement « forte », « active », s'affirmant immédiatement elle-même et niant, en conséquence seulement, les autres volontés. Ensuite, une volonté typiquement « faible », « réactive », niant immédiatement l'autre type et ne s'affirmant médiatement que comme la négation de cette négation, c'est-à-dire de cette affirmation de soi qui la nie. A partir de ces deux « types » de volonté – aux sens de « caractères » naturels – s'élaborent deux « types » – au sens de « modèles normatifs » – de morale : l'une « originaire », « noble », « supérieure » ; l'autre « dérivée », « basse », « inférieure ». Ainsi la généalogie ne se contente pas d'assigner une « provenance » aux valeurs morales envisagées en leur dualité, elle évalue cette « provenance » en s'inscrivant elle-même dans le point de vue des valeurs fortes. Seul ce point de vue, et telle est aussi sa supériorité vis-à-vis de l'autre, admet précisément la multiplicité irréductible des deux types et s'en réjouit en tant qu'il est un « gai savoir ». « Généalogie » dit plus que « genèse » comme science de la formation, simple « histoire des valeurs morales » ; elle dit encore « évaluation » de ces valeurs : « *il faut commencer par mettre en question la valeur même de ces valeurs* » (Avant-propos, § 6, p. 220). Or, ces deux types *se font eux-mêmes paraître ou se manifestent* dans leur langage. Nietzsche, philologue de formation, intégrera donc d'abord – c'est l'objet de la « Première Dissertation – la "question linguistique" à la "question morale" » : « *quelles indications la linguistique, et notamment la science de l'étymologie, nous fournit-elle pour l'histoire de l'évolution des concepts moraux ?* » (GM, I, § 17, Rem., p. 249).

4 En réalité, ce n'est pas seulement l'étymologie, partie de la « philologie », dont doit s'instruire le généalogiste, mais, si l'on élabore les suggestions faites par cette remarque, les philosophes, en tant que généalogistes, jouent les « intermédiaires » (*Ibidem),* au sens de médiateurs, entre quatre groupes de sciences fondamentales que nous pouvons disposer comme suit, en indiquant quelques uns de leurs concepts fondamentaux :



5 Le philosophe propose *l'hypothèse* selon laquelle le concept de « volonté de puissance », en tant que « surmontement de soi par soi (*Selbstüberwindung*) », constitue la propriété commune aux divers concepts spécifiques des quatre sciences fondamentales. Il repose, ainsi qu'expliqué plus haut, sur la généralisation de deux premiers concepts : « perpectivisme » et « identité du physiologique et du psychologique ». C'est par ces concepts unificateurs que les quatre disciplines scientifiques fondamentales peuvent faire correspondre leurs concepts spécifiques, « …en un échange de vues des plus amicaux et des plus féconds » (GM, I, § 17, *Remarque,* p. 249), à condition d'accepter de réformer dans un sens « perspectiviste » et « métaphorique » leurs concepts basiques, en renonçant à leur « adéquation » et à leur « neutralité » interprétative.

6 Plaque tournante ou carrefour théorique, la philosophie généalogique justifie en effet un *usage métaphorique* réciproque des concepts physiologiques, sociologiques, philologiques, psychologiques, qui ne soit pas pour autant réductible à *une simple figure de style,* comme on l'affirme trop souvent de l'écriture de Nietzsche. Elle se réduirait alors à une rhétorique engendrant un pur scepticisme. Nous avons vu plus haut, en effet, que le style aphoristique de Nietzsche implique une pratique constante de la métaphore, non pas en tant que simple figure de rhétorique, mais en tant que forme stylistique-méthodique puisque le discours indirect des métaphores multiples et correspondantes est légitimé par l'hypothèse perspectiviste de la volonté de puissance. La pratique constante de la métaphore (et de la métaphore de métaphore) n'est donc pas l'indice de ce que Nietzsche serait incapable de construire « un discours direct » sur la réalité, en s'amusant sans cesse des « comme » et des « à la manière de », mais bien au contraire la conséquence nécessaire de ce que *le réel étant polyperspectiviste en tant que volonté de puissance,* les correspondances métaphoriques sur des modes plus ou moins dominants ou plus ou moins développés *sont inscrits en lui*[4].

7 La métaphore est donc sans référent directement ou adéquatement saisi, donc sans « propre ». Le fait qu'un sens se déclare « sens propre » n'est que le symptôme de la domination provisoire de sa perspective d'interprétation, rien de plus. Que la métaphore généalogique soit épistémologiquement justifiée, cela libère une métaphore sans possibilité d'un propre, dissociant la métaphore nietzschéenne du genre rhétorique qui ne se constitue qu'en référence à un « propre ». Un peu comme chez Leibniz, toute perspective enveloppe toujours déjà toutes les autres au degré de développement dominant près, celui qui individue *singulièrement* un « point de vue ». Cette comparaison avec Leibniz est au demeurant fort limitée, puisque Nietzsche conteste toute substantialisation monadique du « sujet » et d'avantage encore toute « harmonie préétablie » des perspectives dans un « optimisme » théologique.

8 Les diverses sciences fondamentales sont autant de perspectives de la volonté de puissance cognitive humaine sur un réel constitué lui-même des perspectives instinctuelles correspondantes, à chacun de ses niveaux de constitution : physico-physiologie, sociologie, psychologie, philologie. Ainsi le physiologique contient « déjà » une perspective « politique »[5] ou « sociologique », en tant que lutte de masses cellulaires pour la « domination », ou en tant que transmission de « commandements », ou de « hiérarchies », sans que la métaphore soit purement stylistique. Ainsi encore le réel naturel le plus fondamentalement « physique » est-il « déjà » un « texte » qui est philologiquement expressif d'une interprétation interne à ce qu'on nomme ses « atomes », *etc.* L'interdisciplinarité généalogique de Nietzsche eût été satisfaite par certaines métaphores durables des sciences biologiques contemporaines : la « double vie », privée et publique des cellules mentionnée par Schleiden, fondateur au début du dix-neuvième siècle, de la théorie cellulaire[6], l'« anarchie cellulaire » (née de la « décadence », autre métaphore politique, de la société cellulaire) pour désigner le cancer découvert par son contemporain Virchow[7], le « code génétique » dans la génétique cellulaire actuelle, pour évoquer ce qui n'est pas seulement la transmission sémantique d'un « ordre », au sens d'une disposition régulière des gènes, mais une « commande » à des exécutants intra-cellulaires, *etc.*

9 Chaque niveau est une perspective, certes dominante, mais englobant « déjà » toutes les autres en elle. On peut ainsi, sans s'exposer au reproche de circularité bavarde, faire en sorte que la physiologie et la sociologie se métaphorisent réciproquement ou encore la psychologie et la philologie. Ici aussi, « *tout est dans tout,* et vice-versa », formule ironique souvent utilisée pour qualifier le monadisme de Leibniz mais qu'on entendra plutôt dans la généalogie au sens « nomade » – les centres de puissance étant originairement dans l'errance d'un « chaos » mondain – qu'au sens « monade » – les atomes spirituels s'intériorisant originairement sous un « ordre » divin. Dans l'Avant-Propos, en revanche, et au début de la première Dissertation, Nietzsche privilégie indubitablement les apports de la philologie comme perspective disciplinaire.

10 L'Avant-Propos avait en effet déjà souligné que la « méthodologie » de la généalogie consiste à s'orienter vers l'histoire des morales à travers les documents écrits et à se détourner des fondations d'idéaux moraux, en préférant décidément « …le *gris,* je veux dire les documents, ce qui est réellement constatable » (Avant-Propos, § 7, p. 221), à « l'*azur* » (*Ibidem*) des hypothèses relatives au fondement des idéalités morales. Ce texte semble faire stylistiquement écho à celui dans lequel Nietzsche oppose « …une tâche qui attendait dans la poussière… » (PBM, V, § 186, p. 98), celle qui imprègne de son gris les documents, « …la simple description du phénomène moral… » (*Ibidem*) aux tâches de « fondation » qui sont éblouies par « …les formes les plus fréquentes de ces cristallisations vivantes » (*Ibidem*). Le « bleu » de *La Généalogie* semble en effet répondre à cet éclat de la cristallisation que Nietzsche entend peut-être ici précisément au sens stendahlien d'idéalisation[8].

11 De façon analogue, Hegel concluait la *Préface* de son grand ouvrage de philosophie pratique, les *Principes de la philosophie du droit,* par une métaphore chromatique voisine lorsque, après avoir fustigé lui aussi la philosophie morale ou « …l'*enseignement* qui dit comment le monde doit être »[9], celle qui s'évapore dans l'idéal, il ajoutait que, par contraste scientifique, « …quand la philosophie peint gris sur gris, alors une figure de la vie est devenue vieille ». Sans qu'il s'agisse de projets théoriques « équivalents » d'une science de la moralité des mœurs, les deux philosophes ont des projets que l'on peut dire « correspondants », plus soucieux de la grise effectivité des documents historiques que de l'idéalité bleue d'un devoir-être métahistorique[10]. Reste cependant, nous l'avons déjà souligné, que le philosophe de l'avenir est un législateur, et qu'en ce sens prospectif il doit bien

dire, transgressant l'interdit hégélien, *ce qui doit être.* Le rapprochement des deux structures d'opposition chromatiques, gris-bleu, chez Hegel et Nietzsche, ne s'inscrit, il est vrai, quant au second que dans la perspective de la rétrospection généalogique. Pas plus que Nietzsche, en effet, Hegel n'entend « fonder métaphysiquement la morale », si l'on entend par là en déterminer la raison d'être et de connaître à partir d'un principe théologique ou anthropologique transcendant : c'est bien le développement de son concept en ses *divers* moments qu'il s'agit de restituer en y faisant correspondre telle ou telle expression historique empirique, en peignant « gris sur gris ». Quant à Nietzsche, il affirme différentiellement le « gris » de la documentation philologique où s'expriment dans les racines des mots, les deux types psychologiques de volonté.

12 De quel ordre généalogique des raisons peut-on faire l'hypothèse pour établir une progression entre les trois Dissertations du livre ? Toute volonté de puissance est immédiatement en rapport, selon Nietzsche, avec d'autres volontés, notamment des volontés *d'un autre type qu'elle.* Il en découle que c'est d'abord entre volontés morales de type opposé que le généalogiste établit les provenances axiologiques de la morale. Le rapport de Soi à l'Autre y a lieu comme relation d'un individu à autrui. Tandis que la volonté forte s'affirme elle-même, c'est-à-dire se valorise positivement (toute affirmation étant une affirmation de valeur selon l'hypothèse perspectiviste), à partir d'elle-même, agissant *sur* autrui et le niant en conséquence, la volonté faible ne se maîtrise elle-même, selon une modalité typique établie dans le *Zarathoustra, qu'à partir d'une altérité,* ici celle d'autrui, dont elle commence par nier les valeurs. L'axiologie résultant d'un rapport entre volontés est donc l'objet de la première *Dissertation.*

13 Mais, dans l'ordre moral des raisons, le second statut de l'altérité est celui de la *loi.* En effet, les volontés fortes, mobilisées par « …une surabondance de force plastique, façonnante…" (GM, I, § 10, p. 236), imposent originairement aux volontés faibles la forme forte de la loi des mœurs (*Sittlichkeit*). La négation de l'autre, consécutive à l'affirmation de soi, n'est pas sa destruction violente, mais l'imposition d'un ordre éthique. Quant au second type de volonté, elle ne se dépasse à nouveau elle-même qu'à partir de l'altérité de la loi des mœurs *intériorisée,* engendrant ainsi la « mauvaise conscience » (seconde *Dissertation*). Enfin, comme toute communauté morale ne peut justifier son existence qu'au moyen d'une religion, la *divinité* constitue un troisième mode de l'altérité après autrui et la loi : « l'invention essentielle des fondateurs de religion est d'abord d'établir une certaine manière de vivre, une certaine pratique morale quotidienne, qui agisse en tant que *disciplina voluntatis* […] ; ensuite, de donner précisément à cette vie-ci une *interprétation* grâce à laquelle elle semble illuminée de la suprême valeur, de sorte que ce genre de vie devienne un bien pour lequel on lutte et, au besoin, sacrifie sa vie propre » (GS, V, § 353, pp. 238-239). C'est encore à partir d'elles-mêmes que les volontés des communautés fortes veulent se dépasser *dans* leurs dieux, par exemple : « … les *dieux grecs,* ces reflets d'hommes nobles et souverains, chez qui l'*animal* dans l'homme se sentait déifié… » (GM, II, § 23, p. 284). Les ancêtres et les forces naturelles ne sont ici que la simple divinisation projective de soi. Au contraire, c'est *à partir d'un Dieu négateur de la nature et de la vie naturelle,* d'un Dieu surnaturel et mortifère, que les volontés moralement faibles accomplissent leur ultime maîtrise de soi. Ainsi le nihilisme, en d'autres termes l'« être » suprême voulu comme le « néant » de la vie, sera la forme théologique de l'idéal ascétique dans la troisième *Dissertation.*

Notes de bas de page

1. L'ouvrage d'E. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fondation de la métaphysique des Mœurs*) de 1785, est exemplaire à cet égard, de même que l'*Über die Grundlage der Moral* (*Sur le fondement de la*

morale) de Schopenhauer (1841).

2. A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale,* trad. Burdeau, introd. A. Roger, Paris, Aubier, 1978, p. 17.

3. *Ibidem,* p. 182.

4. Pour une analyse patiente de ces métaphores qui s'impliquent circulairement, en dehors, répétons-le, de tout scepticisme ou de tout esthétisme chez Nietzsche, nous renvoyons à P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* Quatrième Partie, « La typologe des cultures », édition citée et à E. Blondel, *Nietzsche, le corps, la culture,* édition citée.

5. L'usage stylistique des guillemets auquel tient Nietzsche indique précisément qu'une perspective en reprend métaphoriquement une autre, non pas ici sur un mode parodique et ironique (autre sens possible des guillemets nietzschéens) mais sur un mode entr'expressif, méthodologiquement sérieux.

6. M. Schleiden, *Beiträge zur Phytogenesis,* 1838.

7. Nietzsche cite les travaux d'anthropométrie de Virchow (GM, I, § 5), mais non ceux de pathologie cellulaire.

8. Nietzsche a en effet lu sur ce phénomène les textes de Stendhal ignorés par la « science » allemande : « quand, à l'occasion, il m'arrive de vanter en Stendhal un profond psychologue, il s'est déjà produit que des Professeurs d'Université allemands me demandent d'épeler son nom… » (EH, « Le cas Wagner », § 3, p. 331).

9. Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* Préface, trad. Kervégan, Paris, PUF, 1998, p. 87.

10. C'est Goethe, référence commune à Hegel et à Nietzsche, qui dans son *Faust* (vers 2037-2039) évoquait le « gris » de la théorie.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre premier. De la racine à la race : bon et méchant, bon et mauvais

p. 189-218

TEXTE INTÉGRAL

1. Racines, types, races et classes

1 *De la philologie à la typologie.* – Un vouloir « moral » n'est pas, originairement, une volonté délibérément orientée vers une fin « conçue » de façon consciente (un *telos*), mais, d'abord, l'épreuve d'une affection, la poussée d'une tendance, d'une « pulsion » (un *pathos*) qui valorise ce qui est et, par là, le fait paraître tel ou tel, en deça de tout « jugement de valeur » formellement énoncé. Mais le phénomène de *l'en tant que* herméneutique n'en est pas moins primordial dans cette valorisation vitale. C'est, ensuite, et d'après cela, que cette passion se *nomme* et se *raisonne* (un *logos*) : « bref, les morales ne sont pas autre chose qu'un *langage symbolique des passions* » (PBM, V, § 187, p. 100). Dans l'ordre de la *ratio cognoscendi,* Nietzsche partira donc des « mots », des termes exprimant les valeurs morales, pour s'orienter vers les « passions » de puissance qui s'y expriment, notamment dans leur étymologie. La généalogie est ainsi une herméneutique rigoureuse, *interprétation méthodique* allant du *dire* au *vouloir-dire* qui s'y exprime, puis de ce *vouloir-dire* à la qualité de *puissance* qui en est le *sens* profond.

2 La généalogie procède de l'étymologie à la typologie de la puissance, c'est-à-dire de la « racine » verbale à la « race » (*die Rasse*). On ne saurait nier le maniement fréquent par Nietzsche de ce dernier terme et de ce qu'il tient manifestement pour un « concept », celui de la « race » entendue au sens de *type* irréductible à de simples traits physiologiques, puisqu'un type physiologique est, indissociablement, moral et psychologique. Comme nous l'avons fait du signifiant « sur-homme », peut-on banaliser le signifiant « race », au-delà de son emploi délibérément provocant, dans la sémantique nietzschéenne ? Il est vrai qu'il signifie souvent ce que signifie plus banalement l'expression « famille d'esprits », métaphoriquement très proche, mais moins « dynamitée ».

3 Il est en revanche nécessaire d'admettre que Nietzsche lui donne bien aussi un contenu physiologique et ethnologique accompagnant les dispositions psychologiques et morales de l'auto-surpassement, ainsi que le pose l'incontournable § 5 de la *Première Dissertation* : « les Celtes, soit dit en passant, étaient une race absolument blonde » (GM, I, § 5, p. 228). Quant aux « …zones de population où prédomine le type à cheveux noirs, que l'on voit indiquées sur certaines bonnes cartes ethnographiques de l'Allemagne… c'est plutôt la population *pré-aryenne* de l'Allemagne qui prédomine dans ces zones » (*Ibidem*). Impossible d'entendre dans un sens purement « rhétorique » ou seulement « psychologique », l'hypothèse selon laquelle « …la race soumise a fini par y reprendre le dessus, avec sa couleur, son crâne aux dimensions plus petites et peut-être même avec ses instincts intellectuels et sociaux ». L'hypothèse généalogique de l'identité du psychologique et du physiologique, du moral et de l'ethnique, impose de faire de la « race » – au sens ethnologique – le complément du « type » ou du caractère psychophysiologique qui s'y exprime.

4 Il s'agit donc de deux perspectives complémentaires, ce qui explique le passage fréquent d'un terme à l'autre dans l'écriture nietzschéenne, par exemple : « ce qui aurait une valeur évidente du point de vue des chances de durée d'une race (*einer Rasse*)… n'aurait aucunement la même valeur

s'il s'agissait d'élaborer un type (*einen Typus*) plus vigoureux » (GM, I, § 17, Rem., p. 249-250). « Race » et « type » sont donc synonymes.

5 Mais il est par là même impossible de faire de la généalogie un racisme ordinaire réduisant le « type moral » à un effet de la race physiologique : ce n'est pas la race physiologique qui détermine le « caractère » moral typiquement supérieur ou inférieur. En ce sens l'hypothèse nietzschéenne de l'inégalité des races, indéniable, ne rejoint pas le racisme génétique vulgaire. Mais il est impossible, inversement, de réduire la « race » généalogique à une métaphore physiologique, de nature rhétorique, d'un caractère essentiellement psychologique et axiologique (race envisagée à la manière d'une « famille d'esprits »), comme on serait tenté de le faire pour atténuer le « racisme » ou le « typisme » nietzschéen.

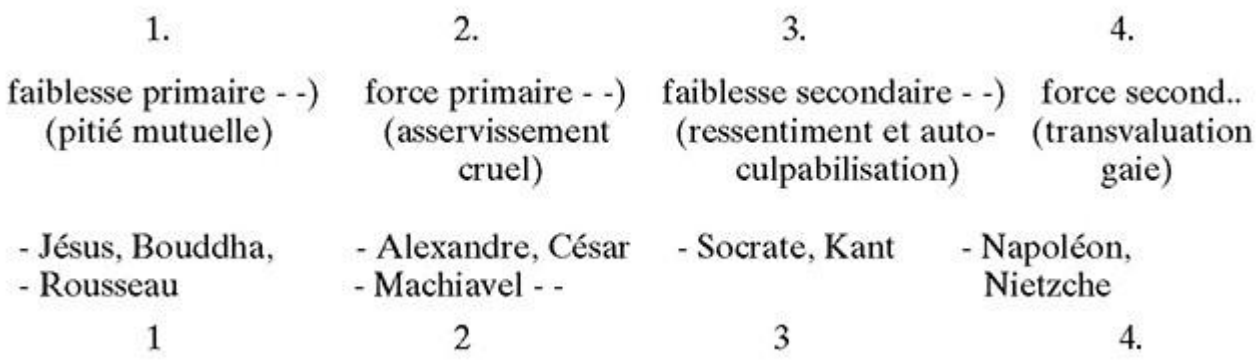
6 La réduction psychologique et morale de la « race » à une simple métaphore physiologique d'une disposition censée n'être *que* « psychologique » (« famille d'esprits ») n'est pas moins infidèle, non pas à l'ambiguïté, mais à la rigoureuse équivoque axiologique-naturaliste, psychologique-physiologique de la généalogie nietzschéenne. Nietzsche nous donne à penser que si tout « racisme » affirme la supériorité d'une « race » sur une autre, tout racisme n'est pas nécessairement physiologiquement réducteur et encore moins antisémite. D'une part, en effet, une disposition psychologique n'est pas nécessairement solidaire d'un *seul* type anatomique et physiologique[1], puisque dans le passage où il est fait référence à la « brute blonde (*blonde Bestie*) » et à la « bête de proie (*Raubthier*) »[2], les illustrations fournies sont : « aristocrates romains, arabes, germaniques ou japonais, héros homériques ou vikings scandinaves » (GM, I, § 11, p. 238), dont on admettra que les caractères anatomo-physiologiques sont fort différents ! D'autre part et surtout, il n'existe et ne pourra jamais exister de types *purs* : tout type est à dominante. Ce qui signifie qu'une volonté de race « forte » ou de type « fort » n'est pas dans toutes ses passions et pour tous les temps une volonté forte. Ceci est particulièrement vrai des Juifs qui furent et restent potentiellement, malgré l'épisode fâcheux du judéo-christianisme, un peuple à la volonté forte, selon Nietzsche, peuple dont l'apport à la future Europe sera, comme on l'a vu plus haut, irremplaçable.

7 Nous développerons plus bas l'analyse du type en termes conceptuels de forces actives et réactives et de volontés affirmatives et négatives. Mais nous pouvons déjà comprendre que si la majeure partie de ses hiérarchies pulsionnelles rattachent un individu ou un peuple au type « fort » (actif et affirmatif), quelques unes de ces hiérarchies, moins nombreuses, le rattachent au type faible (réactif et négatif). De sorte qu'il y a de la faiblesse dans toute individualité ou collectivité « forte ». Complémentairement, l'impureté du type existant implique que la volonté « forte » soit seulement « le plus souvent » forte, mais non « en tout temps », dans son comportement envisagé cette fois dans la durée ou l'histoire de son type. Tout être fort a ses moments, voire ses longues périodes, de faiblesse, quand ses hiérarchies faibles prennent le dessus, dominées le plus souvent – parfois séduites – par des faiblesses intérieures ou extérieures à lui. Ainsi en va-t-il, réciproquement, du type « faible ». Lui aussi a en soi de rares et éphémères configurations pulsionnelles « fortes ».

8 Cette relativisation typologique de la « force » et de la « faiblesse » concerne les rapports correspondant entre « santé » et « maladie » : il n'y a pas de différence de « natures », au sens d'« entités distinctes », entre les deux. Si, en se référant à C. Bernard, Nietzsche définit la santé par la mesure, la proportion et l'harmonie des activités et la maladie par « l'exagération, la disproportion, le manque d'harmonie » de ces mêmes activités (FP, XIV, 14(6), p. 51), l'identification « fort = sain » et « faible = malade », n'exprime en conséquence qu'une dominance relative et quantitative de l'une sur l'autre en chaque type. Nous savons par exemple que le surhomme cultive

certaines démesures (maladives) pour les surmonter d'autant plus puissamment, ou encore qu'il s'expose aux milieux pathogènes pour se faire le médecin de sa « grande santé ». En conséquence, de même qu'il n'existe et *ne peut exister* d'individus singuliers « purs », de même serait-il absurde d'envisager des cultures ou des civilisations pures quant à la « race » et *a fortiori* une délirante entreprise de « purification » raciale de tels ensembles généalogiques. La perspective morale doublant constamment chez Nietzsche la perspective physiologique, les types moraux sont aussi, quoique conflictuels, compatibles, même si c'est toujours sous la loi de la *domination d'un type avec un mode dominant* « *faible* » *ou « fort »* : « …toutes les civilisations supérieures et composites ont tenté de concilier ces deux morales, (que) plus souvent encore elles se mélangent sans s'accorder, (qu') elles coexistent même quelquefois à l'intérieur d'un même individu et d'une même âme » (PBM, § 260, p. 183).

9 En anticipant quelque peu sur les analyses des Dissertations qui vont suivre, il est permis de distinguer deux modes de faiblesse et deux modes de force, constitués en une construction généalogique cohérente. Le terme de « force » est bien entendu ici pris en un sens typologique (le contraire de la « faiblesse ») et non énergétique (puisque tous les modes sont des puissances au sens d'énergies motrices, et sont en ce sens des « forces »). Envisagés comme composantes résultantes, dès lors coexistantes, ces quatre modes permettraient d'élaborer assez précisément les déterminations permanentes d'un « type » plus ou moins complexe de caractère généalogique individuel ou collectif. Le type le plus complexe, c'est-à-dire le plus évolué, devrait admettre les quatre composantes en lui, avec un mode dominant et des modes dominés, mais ces derniers toujours susceptibles de devenir partiellement et momentanément dominants, puisque, comme expliqué plus haut, aucun type à dominante n'est « pur », c'est-à-dire stable et simple. Nous les schématiserons d'abord et les illustrerons ensuite par des personnalités de ce type dominant, en nous attachant à commenter notre hypothèse typologique par le cas particulier de la personnalité généalogique de Nietzsche lui-même à titre d'exemple.



10 Selon que l'un des quatre modes pulsionnels domine *relativement* les autres dans le temps et l'espace des disposition physio-psychologiques d'un individu ou d'une collectivité sociale, nous aurons quatre types de volonté de puissance : deux types faibles et deux types forts. Que Jésus, par exemple, dont la pulsion maîtresse était la pitié, affect définissant « le type psychologique du Rédempteur » (AC, § 29, p. 188), ait parfois cédé à l'asservissement cruel et à la pulsion de transvaluation, en les subordonnant toutefois à la pitié, se devine dans plusieurs de ses comportements : « ce type, admet Nietzsche, *pourrait* effectivement, en tant que type de *décadence,* avoir été plein de complexité et de contradictions : une telle éventualité ne peut être totalement écartée » (*Ibidem,* § 31, p. 190). Zarathoustra a reconnu en Jésus les pulsions de colère cruelle (il chasse les marchands du Temple : « haine instinctive contre *toute* réalité » (AC, *Ibidem*), particulièrement « marchande ») et de transvaluation : « celui qui a sondé les cœurs et lors ainsi

leur parla : « ce sont des pharisiens » (*Zarathoustra,* III, Tables, 26, p. 231), car « celui qu'ils haïssent le plus, c'est le créateur » (*Ibidem,* p. 239).

11 Pareillement, que la force théorique et pratique du vouloir de l'individu Nietzsche le rattache au type ultime du « transvaluateur » n'étonnera guère : « s'il est un pouvoir que j'ai maintenant bien en main, c'est celui de *renverser les perspectives* : et pour cela, j'ai maintenant la main, première raison pour laquelle, pour moi seul peut-être, une ' transvaluation des valeurs" est chose faisable… » (EH, « Pourquoi je suis si sage », § 1, p. 247, traduction modifiée). Au-delà de l'ascendance noble polonaise que s'invente Nietzsche, il recourt à l'ascendance de personnalités typiques : « Jules César pourrait être mon père – *ou bien* Alexandre, ce Dionysos fait chair… » (*Ibidem,* § 2, p. 248). Il est moins fréquent de souligner que le mode faible le plus intense (énergétiquement « fort ») de sa composante personnelle est celui de la faiblesse « primaire » qui s'exprime dans la pitié mutuelle : « depuis mon enfance, je n'ai cessé de constater que "la pitié était mon plus grand danger", peut-être une fâcheuse conséquence de la nature *extraordinaire* de mon père… »[3]. Nietzsche a hérité de son père cette tendance à la pitié irréfléchie, *sans ressentiment,* qui caractérise aussi selon lui le type de Jésus. C'est ce mode de faiblesse qui a en lui le plus de « force », c'est-à-dire d'énergie motrice à maîtriser par une pulsion dominante, celle de la transvaluation. On remarquera que, dans le schème que nous proposons, ces deux modes sont situés aux deux extrémités de la construction généalogique des pulsions, l'un comme la plus simple et la plus archaïque des pulsions de faiblesse, l'autre comme la plus évoluée et la plus complexe des pulsions de force, puisqu'elle suppose chez tout individu et quelle que soit sa pulsion dominante, le déroulement des trois autres.

12 Nietzsche aura toujours du mal à vaincre, même si non dominante, cette pulsion de pitié (« la compassion est ma faiblesse, que je surmonte » (FP, X, 25 (498) p. 163)) et il se pourrait qu'elle l'ait envahi ultimement, si l'on en croit l'épisode de l'effondrement turinois, au spectacle d'un cocher maltraitant un cheval auquel, en larmes, il donnera l'accolade[4]. On sait combien les analyses nietzschéennes de la pitié en font un affect typiquement réactif et projectif. La pitié consiste à *se laisser passivement envahir* par la souffrance éprouvée à la vue de la souffrance d'autrui. Mais elle consiste, ensuite, à projeter, *réactivement,* notre propre souffrance dans la sienne, et du coup, à nous approprier les affects de l'autre. Ainsi la pitié fait-elle paradoxalement de l'autre « une proie facile » (GS, I, § 13, p. 53) et représente un mode de la « volonté de puissance ». Loin de conduire à maîtriser la souffrance en une relation de mise à distance, la pitié renforce notre passivité et celle d'autrui assujettie réactivemment à la nôtre propre. La pitié – et les *morales de la pitié, plus généralement de la sympathie*[5] – tendent en fin de compte à l'extinction d'une souffrance que la volonté forte vise au contraire à renforcer, voire à « cultiver » de manière personnelle, à distance de celle d'autrui, pour la maîtriser par d'autres instincts.

13 Si la force « morale » de Nietzsche est typiquement celle de la transvaluation, la faiblesse qu'il a toujours affirmé *avoir le plus facilement dominé,* est en revanche la faiblesse que nous avons nommée « secondaire », celle du ressentiment : « …un genre de sentiments que j'avais renié avec la meilleure des volontés et dont je croyais m'être rendu maître dans sa forme la plus grossière : des sentiments de vengeance et de ressentiment »[6] et encore : « je ne veux absolument pas céder à une impulsion très naturelle du cœur humain, c'est-à-dire à la "vengeance". C'est donc en conséquence d'une force »[7]. La faiblesse primaire de la sympathie innocente du vivant pour l'autre vivant souffrant expliquerait l'affinité caractérologique éprouvée par Nietzsche pour Jésus et pour Bouddha, personnalités « compatissantes » qui semblaient surmonter aisément tout ressentiment. Mais cette disposition à la pitié est maîtrisée chez lui par la disposition à l'assujettissement violent

et surtout, dominant les deux autres, par la disposition à la transvaluation. Ainsi s'explique qu'il puisse parler de « …ces vertus de *maîtres,* capables de se rendre maîtres de la bienveillance et de la pitié… » (FP, X, 27 (60), p. 323), qu'il puisse admettre « …qu'à l'égard des inférieurs, de tout ce qui est étranger, on peut agir à sa guise…, – et pourquoi pas avec compassion et autres sentiments approchants » (PBM, IX, § 260, p. 184), et même envisager le type du « …César romain avec l'âme du Christ » (*Ibidem*).

14 Le ressentiment est un mode de faiblesse secondaire puisqu'il réagit, non à la faiblesse de l'autre par la pitié, mais à l'asservissement cruel de la force « primaire ». Il occupe donc la troisième place dans la série hypothétiquement envisagée. Le ressentiment est, dans la généalogie personnelle de Nietzsche, un mode de faiblesse qui caractérisait, selon lui, les dominantes typologiques de sa mère et de sa sœur : « quand je cherche mon plus exact opposé, l'incommensurable bassesse des instincts, je trouve toujours ma mère et ma sœur… » (EH, « Pourquoi je suis si sage », § 3, p. 248). En résumé, il se devait donc de surmonter – aisément – en lui-même la faiblesse « secondaire » héritée de sa mère (le ressentiment) et – beaucoup plus difficilement – la faiblesse « primaire » héritée de son père (la pitié).

15 Mais le phénomène de l'héritage et de la descendance des types n'est pas seulement individuel, il est aussi collectif. Nous avons vu au Chapitre précédent que l'élevage sélectif d'un type implique une transmission éducative, par le langage certes, mais plus radicalement par le corps, ses « gênes » (ou leurs équivalents nietzschéens physio-psychiques) et ses « gestes ». Dès lors, s'interroge sérieusement Nietzsche, ne faut-il pas envisager l'hypothèse selon laquelle, par exemple, la démocratie moderne, l'anarchisme et la Commune ne sont qu'un « …monstrueux *atavisme* et que la race des conquérants et des *maîtres,* celle des Aryens, ne soit pas en train de succomber même physiologiquement ? »[8] (GM, I, § 5, p. 229). Or, autre aspect capital de la méthode généalogique, le généalogiste qui la met en œuvre n'est pas « neutre ». Son savoir est « gai », son évaluation des racines et des races s'inscrit formellement dans la volonté de puissance forte. La généalogie signifie aussi, communément, la recherche par un individu « noble », de sa « lignée », et de la manière dont il en « descend ». Et cette recherche ne va pas sans un certain mépris pour les lignées qu'il estime moins « hautes ». C'est bien pourquoi le sous-titre du livre est : « un écrit polémique (*eine Streitschrift*) ». « Polémique » est plus que « critique » : il s'agit bien pour Nietzsche, préparant le venue du surhumain, de continuer un combat, et de préparer la victoire du surhomme, ce qui ne va pas sans exclamations méprisantes, indignations et invectives[9] à l'égard d'une « race », c'est-à-dire d'un « type » de volonté de puissance.

16 Loin d'être un savoir « neutre » ou « objectif » de l'origine des valeurs (une simple « genèse »), la généalogie, se situant « par-delà le Bien et le Mal » au sens que ces mots ont pour la moralité (*Gut und Böse*), ne se situe nullement par-delà le Bon et le Mauvais (*Gut und Schlecht*) de l'éthique des maîtres : « on aura compris depuis longtemps ce que c'est que je *veux,* ce que je veux justement avec ce mot d'ordre dangereux qui donne son titre à mon dernier livre : *Par-delà bien et mal…* Ce qui du moins *ne veut pas* dire : "Par-delà bon et mauvais" » (GM, I, § 17, p. 249).

17 D'où la méthode médicale du philosophe au « marteau », cet instrument[10] destiné à déceler la santé d'un son « plein » et le « mal » dont le son « creux » est le symptôme. Cet idéal sonne-t-il creux ? Sonne-t-il plein ? Le médecin, généalogiste engagé auprès des forces moralement saines, évalue les symptômes avant de porter son diagnostic. Ce « savoir » de la morale procède à une évaluation dont la question n'a pas encore effleuré les « sciences morales » : « ce qui a toujours fait défaut à la "science de la morale", si étrange que cela semble, c'est le problème même de la

morale ; on n'a jamais soupçonné qu'il avait là quelque chose de problématique » (PBM, V, § 186, p. 99).

18 *L'origine des termes axiologiques selon l'évolutionnisme des psychologues anglais.* – Lorsqu'il parle du mérite des « psychologues anglais » (GM, I, § 1, p. 223), Nietzsche a dans l'esprit J.-S. Mill, Ch. Darwin, H. Spencer qu'il avait qualifiés naguère d'« …Anglais estimables mais sans envergure » (PBM, VIII, § 253). Ces premiers généalogistes de la morale sont à coup sûr louables de s'être interrogé sur l'origine historique ou plutôt sur « l'histoire de l'émergence (*die Entstehungsgeschichte*) » (GM, I, § 1, p. 223, trad. modifiée) des *dénominations* morales et sur la raison qui fit que certaines actions ont été « …appelées bonnes » (*Ibidem,* p. 224).

19 De fait, Nietzsche partage avec les évolutionnistes un certain nombre de principes méthodologiques fort importants[11]. D'abord, l'abandon d'une vision métaphysique du « fondement » de la morale, qui avons-nous vu, dès *Humain trop humain,* réhabilitait quelque peu Darwin méprisé dans les *Inactuelles.* Ensuite, la substitution à cette entreprise fondationnelle d'une étude de la « vie », origine « extramorale » de la morale, même si l'hypothèse darwinienne de la « sélection naturelle » et le concept de la « conservation de l'espèce » furent fortement contestés par Nietzsche dans le *Gai savoir,* comme nous l'avons vu plus haut. Enfin, l'importance de la psychologie des instincts et des affects pour expliquer de façon primitivement non morale (au sens de la « moralité ») la formation des sentiments moraux. Ces concessions méthodologiques non négligeables étant admises, il convient de souligner de franches oppositions lorsqu'il s'agit de déterminer les sentiments générateurs des premières évaluations morales. Dans *La descendance de l'homme* (1871), Darwin fait des instincts sociaux et de la sympathie deux sentiments qui, renforçant la cohésion sociale et l'adaptation des individus à un milieu qui les précède, engendre les premières notions du « bien ». Les « instincts égoïstes » de ces individus, au contraire, sont des facteurs de déstabilisation de la communauté, de même que, élargis au plan des sociétés, ils sont un ferment de guerre entre elles[12]. L'affirmation de soi comme singularité non conforme est donc évaluée comme la racine du « mal ».

20 De telles réponses témoignent à la fois, selon Nietzsche, d'un manque d'« *esprit historique* » (GM, I, § 2, p. 224) et d'un « contresens psychologique » (§ 3, p. 226). Manque d'esprit historique que de faire dépendre le *premier* terme « bon » de ce qui fut « utile » à la collectivité, en entendant par cet utile : « les actions non égoïstes » (GM., I, § 2, p. 224). En réalité, les premières dénominations du « bon » n'émanaient pas de la collectivité qui en bénéficiait mais bien des individus bons eux-mêmes, c'est-à-dire des « maîtres », des singularités auto-affirmatives : « le droit des maîtres de donner des noms va si loin qu'il serait permis de voir dans l'origine du langage même une manifestation de la puissance des maîtres » (GM., *Ibidem,* p. 225). Ce n'est pas la collectivité, mais ce sont les maîtres qui se proclament originairement « bons ». De plus, ce qui est « bon » selon eux est bien ce qui exprime leur individualité pénétrée du « pathos de la distance » (GM., *Ibidem*), vis-à-vis de l'utilité commune, « populacière ».

21 C'est lorsque cette morale a décliné que s'est formée, utilitairement collective alors, la *seconde* généalogie exprimant la revanche de l'instinct grégaire. Égoïste (« méchant ») – non égoïste (« bon »), elle finit par trouver, dans cette opposition, « …à dire son mot (et aussi par trouver ses *mots*) (*Ibidem*). En bref, Darwin fait comme si, originairement et tout "naturellement", la domination des plus "aptes" était synonyme de celle des "moins égoïstes", des plus ' ' domestiqués" ». Mais cette domination est historiquement seconde, elle succède à celle des plus « aptes » à maîtriser un milieu hostile : les individus « actifs » qui ont imposé aux réactifs une adaptation socialisée. Le principe (darwinien) selon lequel « l'union par sympathie, entr'aide, fait la force » est un principe qui

fut effectivement proposé, certes, mais il est historiquement dépendant du principe selon lequel c'est l'invention singulière et l'aptitude à dominer les autres qui font la force. Darwin fait comme si son premier principe avait été originaire et comme s'il triomphait finalement toujours. De plus, comme Spinoza, il postule que l'espèce a d'autant plus de « puissance » que ses individus sont unis. Lorsqu'il lisait Kuno Fisher[13], Nietzsche notait déjà à l'époque du *Gai savoir* que, pour Spinoza, « … dans l'unanimité avec les autres et avec nous-mêmes nous vivons en tout cas plus puissamment que dans la dissension ». Et il commentait ainsi : « Il n'existe point de raison de ce genre et *sans* combat ni conflit, tout *s'affaiblit,* l'homme et la société » (GS, FP, 11 (325), p. 417-418).

22 Que l'union fasse la force est un principe faux : c'est la domination des faibles par les forts *dans la distance infranchissable* qui fait la force ou la puissance du tout humain. Par ailleurs, ayant triomphé après coup, loin d'être une morale de la solidarité universelle, comme elle le prétend faussement, la morale darwinienne repose sur la « domestication » ou la « mise au pas » des individus aptes à la maîtrise. À nouveau : « protéger les faibles » est bien un « principe », mais il est impossible d'y prétendre à une quelconque universalité, dans la mesure où cette protection est conditionnée par l'encagement des « fauves », ou des « bêtes blondes », les anciens maîtres. En ce sens Nietzsche pense être paradoxalement plus fidèle que Darwin au principe de la lutte vitale, puisqu'il continue de le voir opérer là où les darwiniens font comme si, dans le domaine humain, le principe de sélection naturelle à base de lutte par élimination ou neutralisation cessait de s'exercer : le plus souvent ce sont les plus faibles qui *finissent* par neutraliser les plus forts, en les « adaptant » à leur morale[14]. Les faibles, verrons-nous dans la deuxième Dissertation, en intériorisant l'interdit de la violence, ont inventé « l'esprit », qui est l'arme la plus redoutable du ressentiment : « Darwin a oublié l'esprit (c'est bien anglais !), or *les faibles ont d'avantage d'esprit* » (CI, « Divagations d'un inactuel », 14, p. 116-117).

23 Mais il y eut encore « contre-sens psychologique » de la part des anglais dans le repérage du « mobile » moral originaire : pourquoi a-t-on fini par faire de ce mobile « utile » à la grande masse, un « respect » pour une morale qui vaudrait « en soi », en tant qu'universelle et absolue ? En d'autres termes, pourquoi l'a-t-on universalisé par le « désintéressement » après avoir « …oublié cette origine (*Ursprung*)[15] » (GM, I, § 3, p. 226) et la relativité d'une telle utilité empirique ? En réalité, « …tous font l'apologie de la moralité *anglaise,* parce qu'elle est celle qui sert le mieux l'humanité ou "l'intérêt général" ou "le bonheur du plus grand nombre"– non le bonheur de l'*Angleterre* » (PBM, VII, § 228, p. 146). L'ironie est visible : on fait comme si la moralité anglaise – typique d'un troupeau de marchands – servait le bonheur de toute l'humanité, alors qu'elle sert seulement les intérêts des « anglais », c'est-à-dire des sociétés où domine ce type. Faisant passer la morale très particulière du libéralisme anglais pour une morale qui s'universalise peu à peu, les psychologues anglais ne répondent pas vraiment à la question. La réponse nietzschéenne est claire : il s'agit là d'une « ruse » des faibles, faisant passer pour universelle, une « bonté » qui n'était qu'une contre-attaque moralisante émanant d'une certaine « race ». Il est d'ailleurs significatif que, passé l'époque de la morale désintéressée et après la mort de Dieu, les utilitaristes contemporains avouent sans vergogne (notamment le franc Spencer, selon qui cet intérêt n'a jamais vraiment été oublié[16]) l'« intérêt social » très particulier de la morale « non-égoïste ». Le *Gai savoir* l'avait déjà mentionné : « ces historiens de la morale (notamment les Anglais)… ont l'habitude de subir l'impératif d'une morale déterminée dont, sans le savoir, ils se font les écuyers et l'escorte » (GS, V, § 345, « Morale en tant que problème », p. 229).

24 Il faut donc reprendre l'origine « radicale » de la terminologie. À l'effort laborieux de Kant pour distinguer, grâce à la « langue allemande »[17], les mots *Gut* et *Böse,* désignant le bien et le mal de la

moralité, de *Wohl* et *Übel* (ou *Weh*) ne désignant le bon et le mauvais d'un objet « …qu'autant que nous le rapportons à notre sensibilité »[18], faisait écho, peut-être à dessein, le travail sémantique de Schopenhauer relativisant *tous les usages du concept de bon* : « ce concept est relatif essentiellement ; il désigne *l'accord d'un objet avec une tendance déterminée quelconque de la Volonté* »[19]. Même pour désigner la volonté morale dite « pure » chez Kant, « l'expression *bien absolu* est donc contradictoire »[20]*. Nietzsche prend acte de cette relativisation* en la réinsérant dans le contexte, non, plus du vouloir-vivre, mais de la volonté de puissance. Le généalogiste distingue à son tour *Gut* et *Schlecht* dans le registre, selon lui primitif, de la morale forte, de *Gut* et *Böse* dans le registre de la morale des esclaves : « … les mots et les racines (*Wurzeln*) qui ont le sens de "bon" (*gut*) laissent transparaître la nuance principale qui indique que les nobles se sentaient hommes de rang supérieur » (GM, I, § 5, p. 227). Il est manifeste qu'ici c'est le « se sentir », ou, dans les termes de Kant, le rapport à « notre sensibilité » qui prend le dessus pour orienter le champ sémantique primaire. Le « bon » signifie *d'abord,* et ce, « dans les diverses langues » (GM, I, § 4, p. 226) l'élevé, celui qui est de haut-rang, le noble, celui qui, comme *individualité distante* (cf. plus haut l'analyse des deux types d'individualités) se met à l'écart et au-dessus d'une masse commune. En allemand, Nietzsche rapproche *gut* (bon) de *Gott* (Dieu) et « …des *Goths,* nom d'un peuple, mais, à l'origine, d'une aristocratie » (GM, § 5, p. 229)[21]. Par opposition, en allemand, par exemple, il rapprochera « mauvais » (*schlecht*) de « simple » ou « commun » (*schlicht*). Le premier sens donné du grec *agathos,* « …dont le sens est multiple » (GM., § 5, p. 228), est, de la même manière : « noble, de rang élevé, de bonne naissance ». Le *kakos,* par opposition, est le « plébéien » avant que d'être le moralement « mauvais ». Mais cette hiérarchie des classes et des fonctions sociales (la fonction guerrière étant supérieure) exprime, selon ce § 5, une hiérarchie des « races » et ce, non seulement en un sens « ethnique », mais plus radicalement « physio-psychologique » : Nietzsche place ici le latin *malus* (mal) près du grec *melas* (noir) : « l'indigène pré-aryen du sol italique tranche nettement par sa couleur sur la race blonde[22] des conquérants aryens, devenus ses maîtres » (GM, *Ibidem*). Les termes « bon » et « méchant » de la moralité dite pure se détermineront secondairement par opposition.

25 Il s'institue ainsi une dépendance généalogique : la hiérarchie physio-psychologique des types de volonté de puissance engendre une hiérarchie ethnique – raciale qui engendre une hiérarchie politique – sociale, qui engendre à son tour une hiérarchie éthique-morale. Cette hiérarchie s'exprime dans les mots originaires, comme la « race » typique s'exprime dans les « racines » étymologiques. Cette race n'est évidemment pas à entendre au sens de la biologie positive – pas plus qu'il n'admet le mécanisme en physique, Nietzsche n'admet le darwinisme social – mais au sens de « la volonté de puissance » forte qui s'y exprime. C'est la volonté de puissance s'exprimant dans la race qui fait précisément sa supériorité ou son infériorité. Cependant, la *nomination* morale ultime ne doit pas nous tromper : si la morale n'est « nommée » qu'en dernier, elle n'en est pas moins *puissamment* présente dès l'origine. Ce sont des types de volonté, à savoir des types d'individualité morale, qui s'expriment dans tel ou tel type racial, puis politique, avant que de le faire dans les mots d'un système de valeurs explicitées, et avant tout dans les « racines » de ces mots.

26 La théorie des deux types d'individualité (celui, faible voire malade de l'*individuum,* celui fort et sain du *dividuum*), élaborée dans le *Gai savoir* indépendamment de toute référence à des « races », renvoyaient à deux façons pour la vie de « se sentir » dans les individus. La théorie « enracine » à présent ces deux types, généalogiquement, dans leurs contextes ethniques et philologiques de provenance. Il semble en particulier que les analyses antérieures relatives à l'individu fort,

acceptant sa division interne et cherchant, non à la nier, mais à la dépasser par domination distante d'une pulsion sur d'autres, trouve à se confirmer par certaines ébauches d'étymologie ici présentées. Nietzsche rapproche en effet *bonus* de *duonus* et de *duo* (la désunion, le duel, la division) (GM, I, § 5, p. 229). Le *dividuum* du *Gai savoir* est aussi un *bonus* et un *duonus,* donc un *duo.* S'il est bon guerrier, c'est qu'il sait faire la guerre à ses ennemis internes autant qu'aux ennemis de l'extérieur.

27 *La généalogie contre l'antisémitisme et le nationalisme.* – Mais il faut admettre que les races se sont mêlées de façon irréversible et que l'individuation des types dominants est à l'heure actuelle le résultat de ce hasard. Ce qui fait que Nietzsche, en en appelant aux forts, ne peut le faire de façon communément « raciste », d'où sa critique virulente de l'antisémitisme et du nationalisme contemporains : c'est aux *individualités* qu'il en appelle. L'antisémitisme contemporain lui semble une aberration pour deux raisons[23]. D'abord, cette idéologie méprise les apports essentiels du peuple juif à l'histoire de l'humanité. Chaque peuple a son rôle à jouer dans le « jeu » du monde historique. Même faible (ce que n'était d'ailleurs pas initialement la race juive ainsi que nous le verrons plus bas), une race est féconde historiquement à partir du moment où elle exprime ce « surpassement de soi » (*Selbstüberwindung*) en quoi consiste *sa* volonté de puissance, créatrice de ses valeurs *propres.* À cet égard, « …jamais peuple n'eut mission historique plus importante » (GM, I, § 9, p. 233) que le peuple juif. Nietzsche a prononcé à plusieurs reprises l'éloge des Juifs, de leur fécondité culturelle, de « …leur énergie et de leur intelligence supérieures » (HTH, I, § 475, p. 260). C'est à ce peuple que l'on doit « l'homme le plus noble (le Christ), le sage le plus pur (Spinoza), le Livre le plus imposant et la loi morale la plus influente du monde » (*Ibidem*).

28 Ensuite, l'idée absurde d'une « purification » contemporaine de la race forte qui s'effectuerait par rejet, sélection ou, pire, par anéantissement des races concomitantes, outre son caractère théoriquement impensable, est pour Nietzsche, pratiquement odieux (non en vertu de motifs de moralité, évidemment, mais de « surhumanité ») : dans la nouvelle Europe qu'il appelle de ses vœux, c'est par « un habile métissage » (HTH, I, § 475, *Ibidem*) que les Juifs, intégrés aux nations, feront valoir les éminentes qualités qui les caractérisent en propre. « La purification de la race » (A, IV, § 272, p. 190) dans un milieu humain qui implique échange et collaboration ne réside nullement dans le rejet ou l'élimination des autres, mais dans le fait qu'« une race se *limite* de plus en plus à certaines fonctions choisies, tandis qu'auparavant elle devait se soucier de trop de choses souvent contradictoires » (*Ibidem*). Ceci signifie que le « métissage » se réalise non par un mélange non maîtrisé des fonctions, mais par une soigneuse et progressive division de ces fonctions, chaque race se concentrant sur celles d'entre elles où elle excelle et laissant les autres se spécialiser dans leurs aptitudes. Métissage et purification fonctionnels s'impliquent donc ici paradoxalement l'un l'autre. Cette conception analytique et synthétique des races fait que l'on peut parler de races constituées par la concertation de multiples races élémentaires se purifiant mutuellement. Ainsi l'Europe de l'avenir : une race originale, mais non originaire, qui se sera faite de multiples races originaires : « espérons qu'un jour il se constituera aussi une race et une culture européennes pures » (A, *Ibidem*). C ' est dire que la nouvelle « domination de soi » de l'Europe, rompra tout autant avec le nationalisme (analysé à propos de la « politique surhumaine ») qu'avec l'antisémitisme. La nouvelle Europe abandonnera le militarisme nationaliste et même la politique de « ce qu'on appelle la paix armée, telle qu'elle est pratiquée maintenant dans tous les pays » (HTH, II, § 284, p. 274) ; et ce, au bénéfice de la paix forte, mue par le principe du « *nous brisons l'épée !* » (*Ibidem*). Le nationalisme allemand du dix-neuvième siècle, repli méfiant et agressif sur soi, n'est, au fond, qu'une réaction de défense par peur des autres, et en conséquence une faiblesse : « l'étroitesse et

la vanité nationales, le principe énergique mais borné : *Deutschland, Deutschland über alles* » (GM, III, § 26, p. 344).

29 Mais, à l'origine, la classe des maîtres fut elle-même divisée : aux guerriers se joignit la « caste *sacerdotale* » (GM, I, § 6, p. 229). Alors que la notion de « race (*Rasse*) » relève de la physio-psychologie, la notion de « caste (*Kaste*) » relève de la sociologie historique. Si cette notion est relative à celle de « classe (*Stand*) », elle s'en distingue cependant. Une classe devient une caste dès lors que sa supériorité, valorisée comme une « pureté », lui interdit tout mélange, toue mixité avec une autre, jugée « impure » : « les termes "pur" et "impur" servent à distinguer deux classes sociales » (*Ibidem,* p. 229). La supériorité politique d'une classe peut ainsi se muer en supériorité éthique, c'est-à-dire spirituelle. C'est même une règle, explique Nietzsche, que le concept de prééminence politique se convertisse toujours en concept de prééminence spirituelle[24].

30 L'apparition de la caste sacerdotale répond d'abord à une division du travail de domination : la domination politique a toujours cherché à se justifier à partir d'une domination « spirituelle » de nature religieuse. La caste sacerdotale possède une importance capitale, car il y a des traits communs à toutes les prêtrises, qu'elles soient grecques, romaines ou juives et chrétiennes, et cette communauté de « psychologie » des prêtres va favoriser le renversement de la morale des maîtres. C'est en influençant d'abord la classe sacerdotale que les faibles, par leurs prêtres, vont contaminer les forts. Ainsi, Paul fit du « …Messie » de son invention… quelque chose que même un prêtre de Mithra pouvait comprendre » (AC, § 58, OC, p. 229). Quatre qualités liées entre elles caractérisent l'esprit sacerdotal en général : l'hostilité à l'action, l'idéal ascétique, le nihilisme potentiel, la « profondeur de l'âme humaine ».

31 1. L'hostilité à l'action. Le prêtre de la force tend en effet, d'abord, à sauvegarder le caractère « sacré » de cette force, caractère sacré que tend au contraire à oublier, voire à profaner le guerrier qui en fait un usage « pratique », « instrumental ». Sacraliser, diviniser la force, c'est donc lui rendre un culte « contemplatif » qui tend peu à peu à séparer l'objet de ce culte de ses manifestations. Il y a là un germe de conflit entre guerriers et prêtres, ces derniers cultivant l'esprit de « la vengeance » (GM, I, § 6, p. 230) vis-à-vis de ceux qui ne cultivent que l'usage pratique ou militaire de la force. Cette hostilité à l'action de la part des prêtres aristocrates était déjà soulignée par Nietzsche, dans l'ouvrage précédent qu'éclaire le nôtre. Les prêtres veulent « …se garder de la souillure nécessaire que comporte toute pratique politique » (PBM, III, § 61, « Le phénomène religieux », p. 75). Un symbolisme relatif à la « pureté », liée à la « propreté » du corps, instrument de la force, et de l'impureté liée à la « souillure » de la force, se met alors en place. L'observation attentive des pratiques atteste en effet que l'usage d'une force entraîne peu à peu sa souillure au contact des autres corps. Par l'usure, la saleté, la maladie, *etc.,* le corps, temple de la force, est profané.

32 2. L'idéal ascétique. Ici se prépare la généalogie de l'idéal ascétique fondamental, l'ascétisme religieux et corrélativement *théologique,* expliquant par avance que nous l'analysions comme *première signification* de l'ascétisme dans notre troisième Chapitre. Le culte contemplatif de la force « pure » entraîne, en second lieu, et par voie de conséquence, une tendance à l'ascétisme dans la vie du prêtre : il s'interdit la plupart des activités corporelles, s'abstient de certains aliments, pratique l'abstinence sexuelle, cultive la solitude, *etc.*

33 3. Cet ascétisme, troisièmement, tend à engendrer lui-même le nihilisme, car le sacré étant à présent placé, objectivement et subjectivement, dans l'univers et dans la vie du prêtre, *au-delà* de toutes ses manifestations, il ne peut être déterminé par rien de concret et de distinct. C'est *l'être-néant* du nihilisme religieux, père de toutes les métaphysiques rationnelles, qui s'esquisse ici[25].

34 4. Dès lors, en dernier lieu, le « sens de la profondeur » devient un merveilleux instrument de la volonté de puissance, pouvant mettre en danger l'affirmation de la force et se la soumettre. Ayant, à partir de son hostilité foncière à l'action (1) créé l'ascétisme (2), la profondeur théologique proprement nihiliste de l'*être-néant* (3), les prêtres développent, en correspondance, la profondeur psychologique de « l'âme humaine » (4), intériorisation de la maîtrise, maîtrise intérieure susceptible de dominer la maîtrise extérieure représentée par le guerrier. La volonté de se soumettre l'affirmation active de la force est ainsi – fruit de la quatrième qualité sacerdotale, la « profondeur » – le résultat de l'esprit sacerdotal, « l'esprit que peut mettre en œuvre la vengeance sacerdotale » (GM, I, § 7, p. 231), aliment du ressentiment et motif du comportement sacerdotal en général.

35 Typologiquement et historiquement le peuple juif représente un paradoxe unique[26]. Question : que peut faire un peuple « fort » (composé majoritairement d'individus à la volonté « forte ») lorsqu'il est mis en esclavage par un autre peuple fort, si bien qu'en son sein les esclaves doutent du pouvoir des maîtres ? Deux possibilités réactives se présentent : ou bien ce peuple continue d'affirmer sa force, mais il entre en révolte permanente sans pouvoir renverser cette domination et risque finalement d'être anéanti. *Ou bien il choisit d'utiliser les valeurs de la faiblesse, il joue la comédie de la morale des faibles dont il prend systématiquement la défense pour subvertir finalement cette domination historique.* Or, « … considéré du point de vue de la psychologie, le peuple juif est un peuple d'une force vitale prodigieusement résistante qui, placé dans des conditions impossibles, volontairement et par une profonde habileté à survivre, prend le parti des instincts de *décadence* » (AC, § 24, p. 182).

36 Au début, au temps de la royauté, Israël projeta un Dieu fort, reflet de sa force dominatrice, notamment de sa « confiance en la nature » (AC, § 25, p. 183). Par la suite, le royaume du Nord fut soumis par les Assyriens et le royaume du Sud démembré par l'exil. Après le retour d'exil et la reconstruction du Temple autorisé par Cyrus (539 avant J-C), la caste des religieux assura sa domination[27]. Cette troisième période, celle du Second Temple, vit l'élaboration du « code sacerdotal » et de la « religion de la loi ». Dès lors la « caste sacerdotale » se fit explicitement critique à l'égard de la « caste guerrière » juive qui dominait avant l'exil. À la morale affirmative de la force des rois juifs, elle opposa la morale ascétique de la négation de la vie des nouveaux prêtres juifs. Par là même elle entrait délibérément en conflit avec les morales fortes des perses puis des romains. Elle imposa au peuple juif ses valeurs ascétiques qui condamnaient l'affirmation de soi dans « …la guerre, l'aventure, la chasse, la danse les compétitions… une activité robuste, libre et joyeuse » (GM, I, § 7, p. 231), car ces valeurs étaient supposées avoir entraîné l'abandon et la punition de Jahvé. Et tandis que le « premier Jahvé » tolérait les dieux des autres nations, le judaïsme sacerdotal du « second Jahvé » affirma l'exclusivité monothéiste.

37 En réalité, Jésus vint par sa vie et son enseignement *interrompre* ce processus du ressentiment juif dont le nouveau légalisme était l'instrument[28] : « c'était l'*incroyance* en ces "hommes supérieurs", le "non" proclamé contre tout ce qui était prêtre et théologien » (AC, § 27, p. 186). Sans doute le type psychologique de Jésus est celui d'un vouloir faible et réactif, mais la faiblesse n'engendrait pas chez lui la réaction du ressentiment et la soumission à une *loi* qui contraint la vie forte. Au ressentiment, la faiblesse typiquement christique substitue « …la vie dans l'amour, sans exception et sans exclusive, sans aucun sentiment de distance » (AC, § 29, p. 188). La pitié et la compassion, chez Jésus, en tant qu'affects de la faiblesse primaire, sont plus « fortes » que tout ressentiment. Typologiquement, il s'agit là de la force réactive originaire, tandis que la force réactive dérivée (comme négation *opposée* à l'action des forts) est celle du ressentiment qui combat l'action par des

moyens de sens contraire mais de *même contenu,* par exemple la « Loi » juive opposée à la Loi romaine.

38 Au légalisme, Jésus oppose son « …dégoût de toute formule, de toute notion de temps et d'espace, de tout ce qui est établi, coutume, institution, Église… » (*Ibidem*). Ainsi, « …il n'attache aucune importance à rien d'établi : la lettre *tue*[29], tout ce qui est fixé *tue* » (AC, § 32, p. 192). À une négation de contre-offensive contre le monde, celle que les prêtres juifs avaient déployée pour se venger, Jésus substitue une « abstention », un « détachement ».Voilà pourquoi Nietzsche va jusqu'à écrire : « la *négation* est, par définition, ce dont il est parfaitement incapable » (*Ibidem*). Nous avons montré plus haut que la faiblesse contre laquelle l'individu Nietzsche a dû lutter est la faiblesse originaire de la *pitié,* non celle du *ressentiment* dont il se dit incapable (« être libre de tout *ressentiment* » (EH, « Pourquoi je suis si sage », 6, p. 252). D'où sa « sympathie », certes maîtrisée, pour Jésus. Dès lors, les notions de faute, de punition et de récompense qui structuraient la réinterprétation de la Loi par les prêtres juifs est totalement absente de l'enseignement de ce dernier[30]. De même, au salut par la foi, Jésus oppose par avance le salut par les œuvres, c'est-à-dire par l'amour au sein de la vie ici-bas : « le "Royaume des cieux" est un état du cœur, et non quelque chose qui vient "au-dessus de la Terre" ou "après la mort" » (AC, § 34, p. 194-195).

39 La *Généalogie* ne considère jamais la signification de la vie et de la mort de Jésus pour elle-même, mais bien la façon dont les Juifs ont falsifié son message d'amour. Lorsque dans le paragraphe ici étudié, Nietzsche écrit que « de la souche de l'arbre de la vengeance… de là est sorti quelque chose d'aussi incomparable, *un nouvel amour…* » (GM, I, § 8, p. 233), il ne réfère pas cette entreprise vengeresse de séduction à Jésus lui-même, mais aux juifs instrumentalisant son message. Il en découle, paradoxalement, que c'est *L'Antéchrist* et non la *Généalogie* qui, malgré son titre, expose de façon explicitement positive le message de Jésus. Le christianisme fut, après Jésus, la reprise en main de sa vie, mais surtout de sa mort, par la morale du ressentiment et le légalisme du châtiment[31], sous la forme du « …sacrifice *expiatoire,* et sous sa forme la plus répugnante, la plus barbare, le sacrifice de l'*innocent* pour les péchés des coupables » (AC, § 41, p. 201). Mort sacrificielle, salut par la foi, résurrection et jugement dernier, tels furent les trois dogmes qu'élabora l'apôtre Paul, comme entreprises de séduction en direction du plus grand nombre et en totale contradiction avec l'enseignement de Jésus. On peut dès lors opposer *Jésus* au *Christ*[32], à condition de considérer les sémantiques morales centrées sur ces deux noms. Nietzsche valorise positivement *Jésus* comme le messager d'une nouvelle morale de l'amour, contre la morale du ressentiment. Mais il est *contre le Christ, anti-Christ,* si, au nom du Christ, et comme les « chrétiens » du « christianisme », on associe la sémantique de l'échange dans la crucifixion contre le pardon des péchés transgressant la Loi. Le signifiant allemand *Anti-christ* est le fait d'un opposant au *christ* -ianisme, non le fait d'un opposant au Christ, d'un *Contre-Christ* que dirait mieux le terme utilisé par Luther (*Widerchrist*) pour traduire l'*Antichristos* de Jean[33]. Le signifiant « Jésus » est le centre d'un champ sémantique positif, dans lequel l'amour est une *nécessité de nature,* à laquelle la crucifixion est alors une réaction contingente, inessentielle. Le signifiant « le Christ » (le Crucifié) est le centre d'un champ sémantique négatif, dans lequel la mise en croix contre le pardon des péchés, l'échange marchand du salut légalisé par les prêtres est *nécessaire,* et vis-à-vis duquel la vie du « doux Jésus », de sa compassion infinie, est une condition empirique contingente, somme toute inessentielle.

40 Lorsque les Juifs renversèrent la morale des Romains qui, après les Perses, étaient devenus leurs maîtres, c'est par les prêtres que le christianisme s'introduisit dans la culture romaine : « le christianisme, formule qui permet de surenchérir sur les cultes souterrains de toute sorte, ceux

d'Osiris, de la Grande Mère, de Mithra, par exemple – *tout en* les absorbant tous : c'est dans cette idée que réside le génie de Paul » (AC, § 58, p. 229). On était parvenu à faire triompher « *la révolte des esclaves dans la morale* » (GM, I, § 7, p. 232, reprise citée de PBM, V, § 195, p. 108) et à ruiner l'équation des valeurs aristocratiques : « bon = noble = beau = heureux = aimé des dieux » (GM, I, § 7, p. 231). Car, pour Nietzsche, c'est de « la haine juive » (GM, § 8, p. 232) qu'est sorti, par une ruse de la passion, « un *nouvel amour* »(Ibidem), l'amour du christianisme en tant que falsification de l'amour de Jésus.

41 Considérons cependant que, dans l'hypothèse de Nietzsche, la morale européenne de la décadence, au lieu d'avoir été historiquement élaborée par un peuple « fort » dont les peuples typologiquement faibles ont pris le relais, aurait fort bien pu être développée, dans d'autres circonstances, par un peuple, si l'on ose dire, « typologiquement » faible et décadent. Paul, véritable artisan du christianisme[34], était un juif qui avait compris que, par la seule Loi mosaïque, on ne renverserait pas la morale de la force, du polythéisme, fruit des affects positifs. L'amour des faibles entre eux et surtout *l'amour des faibles pour les forts* que prêchait « ce Jésus de Nazareth… ce « rédempteur » apportant la félicité et *la victoire* aux pauvres, aux malades, aux pêcheurs… » (GM, *Ibidem,* § 8, p. 233, souligné par nous) devint entre ses mains l'arme d'une revanche invincible. Ce Jésus « …n'était-il pas précisément la séduction qui, par des voies détournées, conduisait justement à ces valeurs et à ces innovations *judaïques* de l'idéal ? » (*Ibidem*).

2. Deux logiques du jugement moral : affirmation active et affirmation réactive

42 La généalogie n'est pas seulement cette typologie des « races » (GM, I, § 1 à 10) exprimée dans les « racines » des termes évaluatifs que nous venons d'étudier, c'est aussi une « logique » différentielle du jugement exprimant les valeurs (GM, I, § 10-11-12) : une « logique » du jugement moral. La morale « physicienne » de Nietzsche, élaborée dans le *Gai savoir,* invitait, en raison du soupçon porté à l'encontre des grands mots de « devoir » et d'« ordre moral du monde », à « …la compréhension de *la manière dont les jugements moraux ont jamais pu naître…* » (GS, IV, § 335, p. 213). La généalogie des jugement moraux les inscrit dans une « sémiotique » des passions, car si « …le jugement moral ne doit jamais être pris à la lettre…, en tant que *sémiotique,* il reste inappréciable » (CID, « Ceux qui veulent amender l'humanité », 1, p. 97). Intéressons-nous d'abord à la structure du jugement moral dans les deux races ; nous envisagerons ensuite la relation entre *jugement et action* dans la généalogie des morales correspondantes. Nietzsche explicite ici la généalogie différentielle des valeurs nobles et serves du long § 260 de *Par-delà bien et mal* (PBM, IX, § 260, pp. 182-186). Considérée dans son expression, l'évaluation aristocratique est *d'abord* une approbation de soi-même, elle « …naît d'un oui triomphant adressé à soi-même » (GM, § 10, p. 234) et « son concept négatif de "bas", de "commun", de "mauvais « n'est qu'un tardif et pâle contraste » (*Ibidem,* p. 235). De sorte que la loi de l'axio-*logique* forte est le principe de l'affirmation immédiate de soi dont découle, *en conséquence,* la négation de l'autre.

43 Notons que l'affirmation-jugement de soi, succède à l'affirmation comme action à partir de soi. Nous avons montré plus haut ce redoublement de l'affirmation comme être-action dans l'affirmation comme pensée-discours, dans la relation de Dionysos à Ariane. C'est cette relation de redoublement de l'affirmation-action par l'affirmation-discours que nous retrouvons dans la logique du jugement moral des maîtres. L'affirmation est qualité d'une force active, qui agit à partir de soi et se montre ensuite seulement dans un auto-jugement, déclaration positive de cette force active. À l'inverse, « de prime abord, la morale des esclaves dit non à un "dehors", à un "autre" à un

"différent-de-soi-même", et *ce* non est son acte créateur » (*Ibidem,* p. 234). L'homme du ressentiment a conçu « … "l'ennemi méchant", "le *méchant*" comme principe (*Grundbegriff*) à partir duquel (*von dem aus*) il imagine par imitation et comme antithèse un "bon"– lui-même ! » (GM, I, § 10, p. 237). *L'expression « à partir de… (von aus…) » est essentielle pour qualifier l'origine du mouvement de « surpassement de soi par soi (Selbstüberwindung)* » : soit « à partir d'un autre », soit « à partir de soi ». De sorte que principe axio-*logique* faible est celui de la négation de *sa* négation (de l'autre qui le nie en s'affirmant) et, *en conséquence seulement,* l'affirmation de sa positivité.

44 En d'autres termes encore, d'un côté on a : « je suis *bon* (*gut*) et, par conséquent, ce que je nie en m'affirmant ainsi est *mauvais* (*schlecht*) » et, de l'autre côté : « il est *méchant* (*böse*) et, par conséquent, c'est en le niant que je m'affirmerai bon (*gut*) ». Cette analyse « logique » confirme, on le voit, le caractère *originaire* de la morale aristocratique et le caractère *dérivé* de la morale serve. L'esclave ne peut se poser que par suite de son opposition à l'action du maître sur lui. Or, remarque importante de Nietzsche, la réaction de l'esclave n'est pas d'abord une « action » (un mouvement spontané vers le dehors), c'est un « sentiment réactif », le « *ressentiment* » (GM, § 10, p. 234)[35]. Cette rancune et cette rancœur du ressentiment, qui vont engendrer la volonté de vengeance et ne vont pas sans une secrète envie des faibles pour la force des forts, motiveront un *jugement-affirmation* et enfin une *action.* Ce n'est pas « la réaction véritable, celle de l'action » (*Ibidem*) qui est première et *ensuite* le jugement : c'est le *sentiment* réactif, intériorisation de l'extérieur qui se produit d'abord, puis le lent ruminement du *jugement* avec sa réflexion logique, et enfin *l'action réactive.* Notons que l'action terminale de l'esclave est la qualité d'une force réactive, puisque sa force active elle-même est négative : agir c'est ré-agir, faire c'est faire-contre, au sens de faire le contraire de ce que fait le fort. On voit que *les deux morales enracinent dans une passion ou un sentiment la logique de leurs évaluations.* Telle est la confirmation de la sémiotique généalogique annoncée. Chez le maître : l'amour de soi, engendre l'action qui l'extériorise, médiation rendant possible le jugement. Chez l'esclave : la haine de l'autre (le ressentiment), engendre le jugement, qui motive en dernier lieu l'action. Chez le maître, la logique du jugement moral est terminale, c'est l'action qui est la médiation de la généalogie originée dans un sentiment actif ; chez l'esclave, c'est la logique du jugement qui est la médiation du sentiment et la ré-action est terminale. Le maître *se sent bon* d'abord, *agit* ensuite et se *juge* enfin. L'esclave *sent* et ressent comme méchant le maître, le *juge* alors et, en conséquence, *agit* réactivement. Résumons comme suit les deux séquences constitutives de la « logique morale » chez le maître et chez l'esclave :

> Logique morale du maître :
> 1. sentiment de soi - -) 2. action - -) 3. jugement.

> Logique morale de l'esclave :
> 1. sentiment de l'autre - -) 2. jugement - -) 3. réaction.

45 On saisit quels différents types de volonté de puissance, comme « volonté d'auto-surpassement », travaillent chez le maître et l'esclave. Chez le premier, la volonté de puissance est d'abord le sentiment immédiat de *soi,* d'« une surabondance de force plastique, façonnante et régénératrice (*ein Überschuss plasticher, nachbildender, ausheilender Kraft ist*) » (GM, § 10, p. 236, trad. modifiée). Ceci est la reprise de la description du type d'individualité forte étudié plus haut en GS, V, § 370 : le maître extériorise sa force en donnant par son action un « forme plastique » qui l'exprime à ce qui l'entoure et qu'il domine par là-même. La valorisation de soi du maître a pour conséquence qu'il *se* projette *lui-même* et *à partir de lui-même* dans l'extériorité. Son « façonnage » du réel (*Nachbildung*) est un « surpassement de soi » par soi *à partir de soi,* dans une œuvre qui exprime sa positivité

immédiate. Quelle peut bien être cette œuvre ? Il faut moins songer *d'abord* ici au « bel art » plastique qu'à l'art du « commandement » et de la « guerre ». Mais c'est le même « amour de l'art » qui meut le maître politique et le maître en œuvres d'art : « j'aime le pouvoir, moi, mais c'est *en artiste* que je l'aime… Je l'aime *comme un musicien aime son violon* ; je l'aime pour en tirer des sons, des accords, des harmonies »[36]. Nietzsche se référera plus bas explicitement à la « moralité des mœurs (*Sittlichkeit der Sitte*) » (GM, II, § 2, p. 252) par laquelle les maîtres imposent leurs lois aux esclaves et les vainqueurs aux vaincus. Mais, *inter pares,* « les maîtres sont tenus (si) sévèrement par les mœurs (*Sitte*), par le respect, l'usage, la gratitude… » (GM, I, § 11, p. 237).

46 Si l'on compare les relations des faibles entre eux, l'on trouve, au lieu de l'affirmation noble et spontanée de soi, la « fierté » ou « amour-propre », le mobile de la « vanité », plus précisément analysé dans *Par-delà bien et mal.* De même qu'il s'agit de nier l'image que le maître donne de soi, de même, il s'agit de se conformer positivement, mais tout aussi réactivement, à l'image positive que l'esclave donne de son semblable : « c'est par suite d'un très puissant atavisme que, de nos jours encore, l'homme ordinaire, commence par *attendre* d'être jugé pour se soumettre ensuite d'instinct à ce jugement » (PBM, IX, § 261, p. 186-187). C'est donc son être pour-autrui qui détermine totalement l'esclave, tant dans ses rapports avec ses supérieurs qu'avec ses égaux. C'est de toutes les façons le sentiment *de l'autre,* qui est en quelque sorte la prémisse du « raisonnement » moral de l'esclave. Le maître ne saurait que mépriser les stratégies de la vanité : « un pareil raisonnement lui paraît trahir un (tel) manque de goût et de respect de soi… » (*Ibidem,* p. 186). Nietzsche laisse donc entendre qu'il y a, pour les forts, deux sortes de guerres et d'ennemis : la guerre faite à l'ennemi noble, « chez qui il n'y a rien à mépriser et *beaucoup* à vénérer »[37] (GM, I, § 10, p. 237) et la guerre faite « …là où commence le monde étranger… » (*Ibidem*), lieu des exploits du fauve, de « la superbe *bête blonde* (« *die blonde Bestie* »[38]) avide de proie et de victoire » (*Ibidem),* dont les ennemis sont méprisables, vaniteux, et seulement dignes d'une violence déchaînée. Aux yeux de ces derniers, interprété réactivement, le « fauve » est un « barbare », même si sa culture[39] politique et militaire est supérieure et c'est un « méchant ennemi (*ein böse Feind*) » (*Ibidem*) De son côté, en effet, l'esclave développe un « surpassement de soi » d'un autre genre. Il pratique, certes, le surpassement de soi par soi mais « à partir de l'autre » : c'est à partir de son sentiment de l'autre qui est la *haine* de l'autre, puis *du jugement* négatif porté sur lui, que s'engendre le jugement positif (« *ne pas être* fort *est bien* ») et, enfin, l'*action réactive* conforme à cette valeur. L'esclave tend donc à se surpasser, et, d'une certaine façon, à se maîtriser : il dominera en lui tous les instincts violents, il s'interdira et interdira aux autres toutes les manifestations de la force. Il se surpassera donc d'abord à partir de cet autre qu'est l'homme fort (ce qui correspond à la première Dissertation), puis, *à partir de l'autre* qu'est la loi (d'abord de la loi extérieure des *mœurs,* puis de la loi *intérieure* de la moralité, fruit de la « mauvaise conscience », objet de la seconde Dissertation) et, enfin, il se surpassera à partir de cet Autre infini qu'est Dieu, origine et fondement ascétique de la loi (ce que Nietzsche développera dans la troisième Dissertation consacrée aux « idéaux ascétiques »).

47 On saisit en quoi la formulation de la volonté de puissance, comme « auto-surpassement (*Selbstüberwindung*) », convient aussi bien aux faibles qu'aux forts, aux esclaves qu'aux aristocrates. Les uns comme les autres veulent la puissance de soi sur soi. On comprend aussi l'insistance que nous avons mise en commentant le *Zarathoustra* à ajouter à la formule strictement nietzschéenne, « surpassement de soi par soi » *à partir de soi,* d'un côté, et *à partir de l'autre,* du côté opposé.

48 Non seulement l'homme faible s'est bien surpassé lui-même, mais encore il a « surpassé » l'homme fort en le dominant victorieusement. Le « *sens de toute culture* (*der Sinn aller Cultur*) » (GM, I, § 11,

p. 239) est devenu, mensongèrement, de faire de l'homme-fauve un animal domestiqué. Si, par « culture », on entend la « domestication (*Zähmung*) » de l'homme, c'est bien, après le renversement de la culture des maîtres, le dépassement de soi à partir de l'idéal de la loi morale, de la mauvaise conscience et de Dieu qui ont « cultivé » l'homme dominant historiquement en Europe. Les conditions de ce renversement feront l'objet des deux Dissertations suivantes. Le fort a été affaibli, humilié et vaincu. L'homme apprivoisé, médiocre et « désolant » aux yeux du généalogiste, « ...a appris (*gelernt hat*) » – sa « culture » le lui ayant enseigné – à se considérer comme but et fin, comme « sens de l'histoire, comme "homme supérieur" » (GM, I, § 11, p. 240). Désolant aux yeux du généalogiste, « le spectacle qu'offre l'homme fatigue » (*Ibidem,* p. 242) et la puissance de ces trois *altérités* à partir desquelles à triomphé la moralité, *la loi, la mauvaise conscience, Dieu – avec leurs succédanés nihilistes* – est le plus grand danger pour l'homme fort. Malheureusement, ce n'est pas la crainte, mais l'usure et le découragement qui risquent d'empoisonner ce dernier. Même le généalogiste du gai savoir, qu'il semble ne pas entendre, est menacé par la « dépression ».

49 Une étude du questionnement moral de Nietzsche doit faire état du découragement personnel et momentané à cet égard d'un auteur qui reste « typiquement », non un « triste », mais un « gai savant » : « la disproportion entre la grandeur de ma tâche et la *petitesse* de mes contemporains s'est manifestée en ce que l'on ne m'a ni entendu, ni même aperçu » (AC, Avant-Propos, OC, p. 239). On voit que le généalogiste n'a pas seulement un rôle théorique à jouer, mais aussi un rôle pratique : son évaluation des valeurs passées suppose la « transvaluation » (*Umwertung*), analysée dans le *Zarathoustra,* de toutes les valeurs jusqu'ici dominantes des anciennes Tables. Rappelons que la critique nietzschéenne de la connaissance, et ce depuis le *Gai savoir,* consiste à montrer qu'il n'y a pas de science « neutre » axiologiquement. La prétention à distinguer jugement de connaissance portant sur ce qui est et jugement de valeur exprimant le devoir-être est précisément une ruse stratégique du savoir « faible », du triste savoir. Déceler partiellement chez Nietzsche une telle « science », pour y localiser un « bon Nietzsche », positif, « matérialiste », ne serait donc, dans l'optique de ce dernier, qu'une tentative de récupération, par les « faibles », du « gai savoir ». Le jugement de connaissance généalogique est un jugement de valeur, sans qu'aucune contradiction puisse lui être reprochée, puisque connaître, comme agir, c'est interpréter, donc évaluer. Ce savoir mène nécessairement à une exhortation et à un appel (la forme impérative de ce discours n'étant pas davantage inconséquente) : « on aura compris depuis longtemps ce que c ' est que je *veux* justement avec ce mot d'ordre dangereux que donne son titre à mon dernier livre : *Par-delà bien et mal...* » (GM, I, § 17, p. 249). Comme Nietzsche le précise immédiatement, il ne s'agit pas dans cette transvaluation d'être par-delà le « bon » et le « mauvais (*schlecht*) », mais de se réapproprier au contraire cette axiologie.

3. Être bon : ne pas être méchant ?

50 Le paragraphe 13 de la *première Dissertation* est un des textes les plus importants de *La Généalogie.* Nietzsche y condense les étapes de la formation du concept de « l'homme bon » que l'homme du ressentiment a « imaginé (*ausgedacht*) » (GM, I § 13, p. 241). Ce passage est une reprise du problème de l'origine du concept de liberté tel que le traitait *Humain, trop humain*[40], en envisageant également une série d'étapes ordonnées par la responsabilisation et la culpabilisation du libre arbitre. Un troisième texte, *L'erreur du libre arbitre,* rédigé ultérieurement dans le *Crépuscule des idoles* (CID, « Les quatre grandes erreurs », § 7, pp. 94-95) modalise cette seconde généalogie dans le contexte tout particulier d'une « provenance » chrétienne : « le christianisme est une métaphysique de bourreau » (*Ibidem,* p. 95). On mesurera, en comparant les deux premiers textes, le progrès accompli par Nietzsche dans son questionnement généalogique de la morale depuis

Humain trop humain. Mais les trois textes ont en commun une série de quatre formations totalement fictives : substantialisation du sujet ; libération du sujet ; responsabilisation du sujet ; culpabilisation du sujet.

51 La volonté de vengeance – le ressentiment – ne va pas s'exercer par une réaction physique, extérieure, mais par une culpabilisation intérieure des maîtres, culminant dans un éloge moral des esclaves. Le problème est donc de savoir comment faire en sorte de rendre le fort « responsable » de sa force et de la lui « reprocher » comme un vice. L'étude généalogique du ressentiment est celle d'un mobile moral permettant un rapprochement évident entre Nietzsche et Spinoza[41]. Selon ce dernier, c'est sans doute la haine de l'autre et de soi qui engendre la chaîne des « passions tristes », et cette haine est, comme chez Nietzsche, l'effet nécessaire de la nature en certaines âmes. Ce sont ces passions tristes qui vont donner lieu à l'élaboration des catégories morales de Bien et de Mal, de faute et de mérite, *etc.* À l'inverse, d'autres âmes (correspondant aux volontés fortes de Nietzsche) sont mues par l'amour de la vie, des autres et d'elles-mêmes, amour engendrant les passions joyeuses.

52 Nietzsche analyse initialement la signification même du problème ainsi posé par le ressentiment. Il faut d'abord reconnaître que le ressentiment est une réaction naturelle de la part des « agneaux », de même que « l'érection d'un tel Idéal » (« être aussi peu que possible un oiseau de proie ») découle inévitablement de leur nature. Mais il faut admettre, par ailleurs, qu'« en vouloir » aux oiseaux de proie (au sens de « leur faire des reproches ») est « dépouvu de raison (*kein Grund*) » (GM, § 13, p. 241). En effet, si ce reproche s'explique comme illusion « forgée (*ausgedacht*) » par le ressentiment, il ne se *justifie* précisément pas à partir d'un « fondement » qui ne peut qu'être illusoire : la liberté-responsabilité. La première tâche du généalogiste est de formuler le « problème » : montrer comment la formation par stades du pseudo-fondement du reproche *s'explique* à partir de la nature de l'agneau, et que ce reproche est *en son contenu* « absurde ». Il est aussi absurde d'*exiger* de la force qu'elle ne s'extériorise pas comme force qu'il le serait d'exiger de la faiblesse qu'elle s'extériorise comme force. La prochaine étape du texte expose la première condition de cette culpabilisation absurde du fort, culpabilisation qui a en revanche un « sens » stratégique puisqu'elle est la fin dernière de la série des formations.

53 1. Première condition qui est une première illusion : la substantialisation de la force et de la faiblesse. Il est absurde d'une façon générale de supposer un « sujet » distinct de sa « force (*Kraft)*[42] », le terme étant alors entendu par Nietzsche au sens d'une énergie quantifiable quelconque. Séparer une force de ce qu'elle peut – l'imaginer comme un pouvoir inactif, une « faculté » – c'est ignorer qu'une force n'est rien d'autre que son action, qu'elle n'a pas d'autre état « potentiel » que son énergie en acte, que toute force, de façon directe ou indirecte, patente ou latente, va toujours jusqu'au bout d'elle-même. De façon générale, une chose n'est que la somme des activités qu'elle produit. Bien plus : elle se confond avec ses activités, n'étant jamais en repos ou « en puissance », en un état, même initial, de simple « possibilité ». Leibniz avait déjà critiqué « les facultés sans aucun acte » : c'est cette critique que retrouve la généalogie en dehors du contexte métaphysique leibnizien.

54 C'est là un effet du langage : en disant que la « force » agit ou n'agit pas, on fait comme si le « sujet grammatical » que l'on emploie alors renvoyait à un « sujet substantiel », et cette substantialisation illusoire d'une fiction grammaticale est la source de tous les substantialismes : psychique (la substance-âme) ; physique (la substance-force) ; théologique (la substance-Dieu). Ainsi la séduction du langage est mère « des erreurs fondamentales de la raison, sédimentées en lui » (GM, I, § 13, p. 241).

55 2. Le stade suivant est celui de la « libération subjective » du sujet ainsi substantialisé. La substantialisation pleinement aboutie culmine en effet avec un sujet « inconditionné », totalement non conditionné par les phénomènes dont il est le sujet premier, bref avec la « chose en soi » de Kant (*Ibidem,* p. 242). Ce sujet est donc « libre » puisqu'indépendant : rien d'étonnant alors si le ressentiment exploite à son avantage la croyance selon laquelle « *le fort est libre d'être faible et l'oiseau de proie d'être un agneau* » (*Ibidem*).

56 3. De la liberté à la responsabilisation la conséquence est bonne : les forts, qui font « mal » aux faibles, seront responsables de leur force. La « responsabilité » ajoute à la liberté l'idée d'usage réfléchi, conscient de soi, voire délibéré, de cette liberté. *De là le passage du discours de l'indicatif à l'impératif* : « nous qui sommes faibles une fois pour toutes (*nun einmal*), il est bon que nous ne fassions aucune chose *pour laquelle nous ne sommes pas assez forts* ». Nietzsche souligne à dessein l'absurdité de l'impératif qui revient à s'imposer de ne pas faire ce qu'on est, par nature, impuissant à accomplir. Ce qui est de l'ordre de la sagesse élémentaire – de cette « ruse de la nature » – consistant à faire le « mort », faute de pouvoir agir, prend l'apparence du « mérite (*Verdienst*) ». « Faire de nécessité vertu » : l'adage s'entend ici comme falsification morale. Mais il serait parfaitement contradictoire avec les présupposés du généalogiste de « reprocher » à son tour au faible sa mystification puisque c'est naturellement, « par un instinct de conservation (*aus einem Instinkte der Selbsterhaltung*) » (*Ibidem*), que le faible a *besoin* de cette croyance, qui n'est d'ailleurs d'abord qu'une « sublime tromperie de soi-même (*eine sublime Selbstbetrügerei*) » (GM, I, § 13, p. 243, traduction modifiée).

57 4. Dès lors, la culpabilisation des comportements forts est assurée, évaluée à travers autant de vices : violence, sensualité, joie de l'égoïsme, orgueil, *etc.* Les vertus « ascétiques » découleront toutes d'une interdiction des manifestations de la vie forte, *formulées d'abord, il est vrai, pour soi-même* : s'interdire toutes les formes de violence à l'égard de l'autre, liées à l'*abondance,* à l'*orgueil,* et à la *sensualité vitales.*

58 Une première remarque peut être faite concernant les vertus énumérées par Nietzsche (§ 14) qui découleront de cette généalogie du bien comme négation de la force culpabilisée : c'est bien *à partir de l'autre,* de la force de l'autre, que le faible s'interdit cette force *d'abord pour lui-même.* La « bonté » résulte de « l'impuissance » ; l'« humilité » de la bassesse craintive ; l'« obéissance » de la soumission haineuse. Les vertus de la faiblesse apparaissent toutes comme des formes de « domination de soi par soi (*Selbstüberwindung*) » et par conséquent de « volonté de puissance », d'une puissance passionnément exercée par soi sur soi-même. Comme le faible est originairement l'esclave du fort qui est son maître, il ne peut en effet d'abord imposer *à l'autre* ses modèles de vertus, bien qu'ils aient été constitués comme modèles d'un surpassement ascétique de soi *à partir de l'autre.* C'est, à vrai dire, en une ultime étape, supposant l'intériorisation de la « mauvaise conscience », que sera cherchée une stratégie de *domination de l'autre par un Idéal ascétique universel* : « Dieu ordonne qu'on se soumette à toute autorité » (GM, I, § 14, p. 244). La culpabilisation de l'autre ne peut donc assurer ses effets de retournement de la domination extérieure de façon immédiate, mais seulement au terme d'une stratégie de la « caste sacerdotale », elle-même bénéficiaire d'un long processus d'intériorisation de la mauvaise conscience qui constituera la seconde phase de la généalogie : ressentiment, idéal de justice, jugement dernier, évoqués par anticipation dans le long dialogue fictif du § 14.

59 Une seconde remarque s'impose. Le généalogiste nous a fait nécessairement anticiper les vertus « ascétiques » engendrées par cette volonté du bien comme volonté de puissance sur sa propre violence, bien que Nietzsche, même s'il décrit ces vertus au § 13, ne les dénomme pas encore « ascétiques ». Ce sont pourtant bien « …les trois grands mots de parade de l'idéal ascétique : pauvreté, humilité, chasteté » (Troisième Dissertation, § 8, p. 299). De telles vertus seront plus faciles à pratiquer par un être faible qui les a confectionnées en quelque sorte « sur mesure » et Nietzsche ne tarira pas d'ironie à l'égard du « mérite » du faible : quel mérite que celui de la « pauvreté » d'un être qui est dépouillé de tout, ou presque ? Et quel mérite a l'humilité d'un être qui n'a aucun orgueil de soi-même ? Que vaut la chasteté d'un individu qui, de toutes manières, a bien peu de sensualité à tempérer ? Il n'empêche que de telles vertus favoriseront ce dépassement de soi, cette « maîtrise » de soi de l'esclave, qui finira par imposer un tel modèle d'auto-surpassement à l'humanité tout entière, et finalement aux riches, aux orgueilleux et aux sensuels. Quant aux vertus théologales traditionnelles, foi, espérance, charité[43], elles font l'objet d'un questionnement insidieux : « foi en quoi ? », « espérance en quoi ? », « amour charitable pour quoi ? », demande le généalogiste (*Ibidem,* § 15, p. 245). Les châtiments imaginés par les autorités religieuses (Thomas et Tertullien en l'occurrence) à l'encontre des méchants, et complaisamment énumérés par le généalogiste (§ 15, pp. 245-246), apportent une réponse : le royaume éternel de l'amour est, en fait de charité, celui de la haine éternelle. C'est elle qui anime « l'espérance » en la peine éternelle du méchant.

60 La « conclusion » de cette première Dissertation (§16-§ 17) est « historique ». Nous savons que si la généalogie au sens strict renvoie à une perspective rétrospective et régressive sur les provenances de la morale, elle signifie en un sens plus large la prospection d'un nouvel avenir sélectif de l'humanité, tel que l'envisage surtout *Par-delà bien et mal.* Le § 16 est rétrospectif : l'histoire de l'humanité en Europe fut l'histoire d'un affrontement de valeurs morales : « Rome contre la Judée, la Judée contre Rome » (GM, I, § 16, p. 247), ce n'était rien d'autre que la morale des maîtres contre celle des esclaves et réciproquement. Après le renversement de domination produit par le catholicisme, la Renaissance amorça « …un réveil superbe et inquiétant » (*Ibidem,* p. 248). Mais avec la Réforme, la Judée (Luther = Paul) triompha une fois encore, triomphe que prolongea la Révolution française. Pendant quelques décennies, Napoléon, « …cette synthèse de l'*inhumain et du surhumain…* »(*Ibidem*), fit à nouveau triompher Rome, avant que les monarchies européennes, aidées par le romantisme religieux, fassent revenir les « anciennes Tables » de la Judée en hiérarchie dominante. Républicanisme, socialisme, anarchie même, rendirent public « le *privilège de la majorité* »(Ibidem).

61 Le § 17 est prospectif. L'alternance étant la modalité de la loi de l'éternel retour dans les choses humaines : « … ne fallait-il pas qu'il y eût quelque jour un réveil du vieil incendie… ? » (*Ibidem,* p. 249). Le nouvel « incendie » sera celui dont *Par-delà* a préparé la venue. Sans doute sera-t-il d'autant plus « violent » (*Ibidem*) qu'il aura couvé longtemps. Mais sa violence ne sera pas sanglante, étant la violence rusée du surhomme qui continuera, avons-nous vu, de maintenir sauves les apparences du républicanisme et de la démocratie, toutes deux nécessaires à la massification, « base » de la nouvelle civilisation. Nécessaire, cette violence est « voulue » par le généalogiste qui doit, nous le savons « …même y aider » (*Ibidem*). Car la généalogie n'étant pas une genèse neutre, n'est pas « par-delà bon et mauvais » (*Ibidem*) et se prononce explicitement sur « … la *valeur* des évaluations qui ont eu cours jusqu'à présent » (GM, I, § 17, *Remarque,* p. 249). Mais l'évaluation de ce renversement suppose la formation de deux nouvelles notions : celle de la « faute » (*Schuld*) et de la « mauvaise conscience », (*schlechtes Gewissen*) rendant possible l'intériorisation de la culpabilisation, objet de la *Seconde Dissertation* généalogique.

Notes de bas de page

1. De ce point de vue, il est vrai, Nietzsche laisse planer l'équivoque au § 5, semblant reprendre à travers Pöschke (*Die Arier,* 1878) les thèses de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines,* 1853).

2. Nietzsche a trouvé l'expression de « bête de proie » dans ses lectures d'H. Taine, faisant l'éloge des « bêtes de proie » de la Renaissance comme Borgia et Machiavel. Cf. G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche,* trad. Paris, PUF, « Perspectives germaniques », 2001, pp. 163-164.

3. Cf. C. P. Janz, *Nietzsche, biographie,* édition citée, p. 34.

4. Sur cet épisode, cf. C. P. Janz, *Nietzsche,* édition citée, III, p. 425.

5. Outre Rousseau et Schopenhauer, Hutcheson *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), Hume, *Traité de la nature humaine* (1739), A. Smith, *La théorie des sentiments moraux* (1759).

6. Lettre à Köselitz du 26 août 1883, in *Sämtliche Briefe,* Édition Colli et Montinari, VI, p. 435, traduction de M. C. Franco Ferraz, in *Nietzsche, o. c.,* p. 162.

7. *Ibidem,* p. 40, traduction citée, p. 164.

8. Après avoir retenu ces textes, on peut s'étonner de lire sous la plume de S. Kofman, qui ne les cite d'ailleurs pas, que « si Nietzsche, à plusieurs reprises, use du terme de "race"(race sémite, race indoeuropéenne, limitation "raciale"), ce n'est pas en un sens raciste », pour marquer la supériorité d'une « race » sur une autre, dans *Le mépris des Juifs,* Paris, Galilée, 1994, la question juive, p. 66. La seule chose que l'on puisse affirmer, c'est que l'affirmation nietzschéenne de la « supériorité » (ce qui ne signifie pas, tant sans faut, « la domination ») d'une race est typologique, *ni eidétique, ni antisémite.* La race n'est pas une essence génétique stable, toujours et en tout, forte ou faible, dominante ou dominée. Le livre de Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1962, ne dit rien sur la question. Quant à Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* édition citée, p. 397, il admet que « de telles formules ne peuvent être lues sans malaise ».

9. C'est bien par *son objet* mais non par son type que « le savoir de la *généalogie* est un triste savoir », selon l'expression de P. Choulet, Introduction à la traduction de *La Généalogie de la morale,* Paris, G.F., 1996, p. 10, même s'il lui arrive d'être « attristé » au spectacle de l'encagement des fauves et de la décadence.

10. En réalité, le « marteau » peut signifier métaphoriquement, selon les contextes, dans trois directions : il est d'abord l'instrument qui « teste » l'éventuel « vide » des valeurs malsaines ; puis il est l'instrument qui « brise » les anciennes tables de valeurs creuses ; il est, enfin, un instrument pour « forger » ou « sculpter » de nouvelles valeurs. Sur cette « surdétermination » du marteau et des symboles nietzschéens en général, on consultera E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture, o.c.,* pp. 25-26. Cf. aussi P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* Paris, PUF, 1995, pp. 359-360.

11. Sur la relation complexe de Nietzsche avec l'évolutionnisme, voir l'étude de P. Wotling, « La morale sans métaphysique, vitalisme et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche », in *Lectures de Nietzsche,* Paris, Le livre de Poche, 2000, pp. 351-407.

12. CF. Ch. Darwin, *La descendance de l'homme,* I, Ch. IV, sur les sentiments sociaux et les vertus sociales, notamment. Darwin parle aussi dans cet ouvrage, Livre I, ch. VI, de la « généalogie de

l'homme » au sens de son ascendance naturelle simiesque, affirmée par Haeckel de son côté en Allemagne à la même époque.

13. K. Fischer, *Spinoza's Leben, Werk und Lehre,* in *Geschichte der neueren Philosophie,* Heidelberg, 1852-1877

14. Ces remarques ont pour effet de contester radicalement, d'un point de vue strictement nietzschéen, le postulat d'un abandon du principe de sélection éliminatoire dans le contexte humain, adopté par Darwin et repris récemment par P. Tort (*La pensée hiérarchique et l'évolution,* Paris, Aubier, 1983) : la sélection naturelle aurait sélectionné avec l'homme une espèce qui « sélectionnerait », sans élimination et sans proscripion d'individus, des comportements non-sélectifs au sens naturel. La morale résulterait du fait que la sélection naturelle aurait sélectionné avec l'homme une espèce renonçant à la sélection naturelle. La morale humaine serait la sélection naturelle se niant dans la non-sélection culturelle. Pour une confrontation de cette conception avec celle de Nietzsche, cf. notamment, Y. Quiniou, *Études matérialistes sur la morale,* Nietzsche, Darwin, Marx, Habermas, Paris, Kimé, 2002, Ch. II et Ch. III.

15. Le terme *Ursprung* a manifestement ici le sens d'une origine particulière, typique, que dirait plus précisément le terme *Herkunft,* preuve que le vocabulaire de Nietzsche reste très souple.

16. Nietzsche se réfère sans doute aux *Principles of ethics* dont la publication s'est étalée de 1884 à 1893.

17. Kant, *Critique de la raison pratique,* Analytique, CH. II, Œuvres, Pléiade, II, pp. 680-685.

18. *Ibidem.*

19. MVR, IV, § 65, p. 453.

20. *Ibidem,* p. 455.

21. Les hypothèses étymologiques de Nietzsche paraissent souvent cavalières, voire franchement arbitraires aux étymologistes positifs, adeptes de leur savoir, dirait-il, sur un mode « triste ». Notons cependant qu'elles procèdent d'un jeu perspectiviste et volontariste autorisé par la généalogie de la puissance, afin de médiatiser les disciplines les plus diverses. Par ailleurs, il n'est pas impossible que certaines de ces hypothèses tombent juste, après avoir inquiété les étymologistes positifs, par exemple dans le rapprochement ultérieur entre *Schuld-dette et Schuld-faute* ou encore entre *Gläubiger-crédule* et *Gläubiger-créancier.*

22. À notre sens, Nietzsche ne donne pas à l'expression lourde de « race blonde (*blonde Rasse*) » dans ce § 6 où il désigne un groupe ethnique le sens plus nettement figuré qu'il donne à « fauve, ...bête blonde (*blonde Bestie*) » au § 11, p. 238, renvoyant à une métaphore zoologique.

23. Pour une mise au point de cette question complexe, cf. Dominique Bourel et Jacques Le Rider, *De Sils-Maria à Jérusalem,* « Nietzsche et le judaïsme », Paris, Le Cerf, 1991.

24. La convergence de cette analyse avec celle de la fonction idéologique de la religion chez Marx a été souvent et justement soulignée.

25. E. Cassirer retrouvera, pour expliquer le passage du « mythe », sacralisant une force intra-mondaine, à la « religion » qui pose la profondeur du sacré au-delà du monde afin de le préserver de

toute souillure, une explication de même nature, cf. *Philosophie des formes symboliques,* tome II, « la dialectique de la conscience mythique », Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 275 et sv.

26. Nietzsche développera la généalogie historique du peuple juif dans les § 24-25-26 de *L'Antéchrist.*

27. Relativement aux diverses périodes et réécritures internes à l'histoire du peuple juif, Nietzsche se réfère à J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* seconde édition, Berlin, G. Reimer, 1883. Sur « Nietzsche et Wellhausen », cf. Y. Yovel, *Les juifs selon Hegel et Nietzsche,* Paris, Éd. du Seuil, 2001, pp. 265-269.

28. Cf. les § 27 à 35 de *L'Antéchrist.*

29. *Corinthiens,* III, 3 : 6, « la lettre tue mais l'esprit rend à la vie ».

30. Sur cet enjeu moral du sens de l'écriture, nous nous permettons de renvoyer à notre article « Nietzsche et le sens moral de l'écriture », in *L'art du comprendre*, Paris, n° 10, Juin 2001, pp. 15-28.

31. « La véritable histoire du christianisme » (*sic*) est développée par Nietzsche des § 39 à 47 de *L'Antéchrist.*

32. Comme le fait par exemple W. Kaufmann dans son *Nietzsche, o.c.,* pp. 337-350.

33. I Jean, 2 : 18, 2 : 22, 4 : 3 et II Jean, 7.

34. Il est à noter que, dans *L'Antéchrist* (posthume de 1888), Nietzsche, tout en se référant à la *Généalogie* de 1887, développera beaucoup plus finement la dissociation entre le *message* de Jésus (qui est lui-même, bien sûr, une « interprétation » de la vie) et son *interprétation* paulinienne instituant le christianisme essclésial positif. Le message d'amour de Jésus fut sans doute un « sommet » de la morale des esclaves, mais il ne s'inscrivait nullement dans cette « logique de l'échange », d'une « dette à rembourser » par la mort du Christ, qui fut l'invention et la reprise « judaïques » de Paul.

35. Nietzsche utilise le mot français « ressentiment » dont il s'est déjà servi dans le *Gai savoir* (§ 347), mais c'est la lecture de la traduction française de *L'esprit souterrain* de Dostoïevski, l'année de *La généalogie* (1887), qui a confirmé chez lui l'importance généalogique de cet affect.

36. Napoléon, cité par H. Taine, lu par Nietzsche, d'après Roederer, in *Les origines de la France contemporaine,* II, 1884, Édition Laffont, 1986, p. 396, note 2.

37. Cf. AZ, I, « De la guerre et des guerriers », p. 60 : « De votre ennemi il faut que vous soyez fiers ; lors les succès de votre ennemi sont aussi vos succès ».

38. Comme indiqué plus haut, *die blonde Bestie* renvoie bien ici à la métaphore du « fauve », tandis que *die blonde Rasse* (I, § 5) renvoyait à une référence anthropologique.

39. Nietzsche aborde ici le thème de la « culture » qui sera explicité dans le cadre de la troisième Dissertation.

40. Cf. Plus haut, Première partie, Chapitre II, 2. La fable de la liberté intelligible.

41. Cf. par exemple, G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique,* Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 76 « la lutte totale de Spinoza, la dénonciation radicale de toutes les passions à base de tristesse… inscrit Spinoza dans une grande lignée d'Épicure à Nietzsche ». Nietzsche a reconnu tardivement cette affinité

en profondeur : « je suis étonné, ravi… je ne connaissais presque pas Spinoza ; si je viens d'éprouver le besoin de lui, c'est l'effet d'un *acte instinctif* », Lettre à Overbeck du 30 juillet 1881, citée par G. Deleuze, *o.c.,* p. 173.

42. On soulignera que Nieztsche utilise ici le terme de *Kraft* (force-énergie quantifiable) et non plus celui de *Stärke* (force-qualité opposée à faiblesse).

43. Paul, *Première Épître aux Corinthiens,* 13, 1-13.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 2. La faute, le châtiment, la mauvaise conscience

p. 219-250

TEXTE INTÉGRAL

« Toujours, par une nécessité de nature, tout être exerce tout le pouvoir dont il dispose. »
(Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponèse,* V, 105)

1. La faute-dette et son châtiment-paiement

1 Mentionnons les trois étapes que comportera cette nouvelle perspective généalogique sur la morale ouverte par la seconde *Dissertation* : d'abord, la généalogie de la faute et du châtiment dans le cadre de la justice des maîtres (§ 1-15) ; ensuite, la généalogie de la mauvaise conscience et de la moralité subjective comme intériorisation du châtiment (§ 16-18) ; enfin, la généalogie de la religion de la mauvaise conscience (§ 19-25).

2 La généalogie de la faute (GM, II, § 1-15) s'établit en premier lieu dans le contexte de la « morale des maîtres », cette « moralité des mœurs (*Sittlichkeit der Sitten*) » qui précède, en fait comme en droit, la « moralité » (*Moralität*) des moralistes et de la conscience morale intérieure. Le questionnement auquel se livre ici Nietzche est celui de l'origine du droit pénal comme condition « morale (*sittlich)* » de la mauvaise conscience. On pourrait penser que Nietzsche déplace alors les questions philosophiques de droit politique de leur horizon traditionnel, celui de la législation et du gouvernement dont dépendait la problématique du droit pénal, pour considérer comme fondamentale la question des interdits et de la peine. On pourrait aussi supposer que cette manière de poser généalogiquement la question de l'État à partir du problème de la peine, conséquence de l'injustice commise, lui a été transmise par Schopenhauer dont il se pénétra avant tout autre philosophe et selon qui « …la science de l'État, la science de la législation, n'a en vue que la victime de l'injustice »[1] et encore : « l'État est un moyen dont se sert l'égoïsme éclairé par la raison, pour détourner les effets funestes qu'il produit… »[2]. Mais ce serait ignorer que le mobile originaire de la pratique politique est, chez les nobles, « …une surabondance de force plastique… » (GM, I, § 10, p. 236) qui s'exerce dans la guerre à l'extérieur et dans la *législation* à l'intérieur de la communauté. De sorte que si le châtiment est bien l'*objet* ultime de la législation (sur ce point il y a accord de Nietzsche avec Schopenhauer), elle n'en est pas le *mobile* qui est la passion de commander au moyen des lois (cette généalogie du mobile typique n'ayant aucun correspondant dans la théorie schopenhauerienne).

3 L'hypothèse formulée au § 4 est que : « le concept de "Schuld" (faute) par exemple, concept fondamental de la morale, remonte au concept très matériel de "*Schulden*" (*dettes*) » (GM, II, § 4, p. 256). Le rapport entre faute et châtiment sera modelé sur le rapport entre la dette et son remboursement : le fautif est comme un débiteur face à un créancier (la collectivité) qui se rembourse par le moyen du châtiment. Mais le paiement n'a le droit d'être exigé que si *le débiteur se souvient de sa dette,* que s'il est « un animal qui *puisse promettre* » (§ 1, p. 251). Ceci suppose que l'on passe d'une domestication par simple « dressage » animal à une éthique dans laquelle l'individu puisse promettre, c'est-à-dire à la fois se souvenir et s'engager pour l'avenir à accepter de rembourser, de « payer pour sa faute ». Être fidèle à son passé et s'engager pour l'avenir

constituent l'homme comme « historique », cet accès à l'historicité étant le fruit le plus mûr de l'éthique des mœurs, résultat de « tout son travail préhistorique » (GM, II, § 2, p. 251).

4 D'abord, apprendre à bien *se* souvenir. À la manière de Bergson, Nietzsche est amené à distinguer deux formes de mémoire : la mémoire que s'imposent par nature les « forts » reposant sur une énorme dose d'*oubli,* nécessaire pour que la mémoire de l'*habitude* utile soit sélectionnée dans le présent, et la mémoire que les « forts » s'imposent et imposent aux faibles par une disposition « morale » qui est celle du *souvenir* de la dette. Se trouvent mises en place, d'un côté, la mémoire-habitude faite d'oubli et, de l'autre, la mémoire-souvenir résultant d'un combat cruel contre l'oubli[3]. L'homme fort vit au présent et, pour son action adaptée, il a naturellement besoin d'être attentif à ce que requiert la situation actuelle : d'où la nécessité d'*oublier* tout ce qui, dans le passé, est inutile voire nuisible à l'adaptation présente et à la prévision de l'avenir proche. « Faculté d'inhibition active » (GM, II, § 1, p. 251)[4], l'oubli qu'est la mémoire sélective empêche les souvenirs inutiles d'encombrer « la conscience » de l'homme actif, ce dernier devant néanmoins mobiliser une certaine « mémoire-habitude », puisque les situations analogues entraîneront, en vertu des enseignements de l'habitude, des comportements analogues. À cet oubli nécessaire à la conscience du présent, il faut opposer la volonté morale de *ne pas oublier,* la mémoire nécessaire à la volonté de l'avenir le plus lointain : « une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu » (*Ibidem,* p. 252) et qui doit en conséquence lutter contre l'oubli et se souvenir pour pouvoir finalement répondre de soi dans l'avenir[5]. On peut imaginer que cette promesse de ne pas oublier porte d'abord sur les accords passés entre volontés fortes, décidées à un existence commune, ce qui va entraîner tout un travail de « culture », caractérisé par deux traits[6]. D'abord, l'homme de promesse s'engage sur un avenir essentiel distinct de ce qui est inessentiel ou futile : « aussi a-t-il dû apprendre (*gelernt*) à séparer le nécessaire du contingent » (GM, II, § 1, p. 252). Ensuite, l'homme de promesse doit calculer et prévoir son comportement, et ce, déjà sous la forme d'un impératif hypothétique : « si telles circonstances se présentent dans la communauté, alors je *devrai* agir ainsi ». Et surtout : « si je ne tiens pas ma promesse, alors les autres me *puniront*… ». La moralité des mœurs a ainsi « …rendu l'homme vraiment calculable » (*Ibidem,* § 2, p. 252). Cependant ce n'est là qu'une première forme de promesse, celle qui est nécessaire à la moralité des mœurs, mœurs que les maîtres imposent aux faibles tenus en esclavage. Mais cette morale des mœurs produit, comme « le fruit le plus mûr de l'arbre » (GM, II, § 2, p. 253), les décisions suprêmes de « l'individu souverain (*das souveraine Individuum*) »[7] qui est non seulement le maître des mœurs, mais qui, purement autonome (*autonome*), est « supramoral (*übersittliche*) ». Nietzsche introduit un nouvel élément de complexité généalogique avec le concept d'« individu souverain ». Car, d'un côté les maîtres primitifs qui *créent* la moralité des mœurs sont bien, en un sens, des « individus souverains », mais on ne peut dire qu'ils sont les « fruits » tardifs de cette moralité des mœurs ; bien plutôt en sont-ils les « racines ». D'un autre côté, les maîtres sont aussi, plus tardivement, « le fruit le plus mûr de l'arbre » (*Ibidem*).

5 La contradiction est évitée si l'on distingue les maîtres primitifs et les maîtres dont la souveraineté *dérive* de la moralité des mœurs qu'ils « dépassent » véritablement, en « surmontant » à partir d'eux-mêmes les obligations *légales* de promesse. Ils la dépassent vraiment parce qu'ils conservent de la « promesse des mœurs » l'impératif de la mémoire *longue* et de la finalité *collective* de la promesse, car, avec la « promesse des mœurs », la morale devient celle d'une collectivité *historique* en rapport avec d'autres communautés que les maîtres ont à défendre. Mais ils la dépassent, puisqu'ils la formulent et la tiennent *à partir d'eux-mêmes* et non *à partir d'un Autre,* soit à partir de la

loi ou de la contrainte des mœurs. Le maître a alors acquis et confirmé la puissance de promettre sans y être contraint par une moralité des mœurs qui impose du dehors la promesse.

6 Le maître n'est pas « supramoral » absolument parlant, puisqu'il a une morale, celle de la promesse souveraine par laquelle il s'engage vis-à-vis de ses pairs. Mais il est « supra-éthique (*übersittlich*) », au-dessus de la « moralité des mœurs » (*Sittlichkeit der Sitte*), puisque c'est lui qui a engendré celle-ci et qu'il en reprend le produit, la « promesse », en toute autonomie. Il est au-dessus de la moralité objective des mœurs et même, par avance, au-dessus de la moralité subjective qui va devenir celle de l'esclave et dont il n'a initialement aucune idée. Certes, les « fauves » de la maîtrise primitive (préhistorique) étaient bien, d'une certaine manière, des individus souverains, puisqu'ils détenaient par la force de leur nature inculte le pouvoir d'imposer leur volonté aux faibles. Mais ils n'avaient, comme tels, aucun sens du temps en tant que continuité historique, continuité à soutenir précisément par la force de ces actes en eux-mêmes discontinus que sont les promesses, et dont la promesse instituée par les mœurs leur a fait prendre conscience. Ils n'avaient donc aucune autonomie véritable. Les individus souverains « tardifs » ou « historiques », au contraire, dépassent véritablement la morale des mœurs et se surmontent ainsi à partir d'eux-mêmes. Ils conservent la promesse en se la donnant souverainement, comme un code d'honneur intérieur dont la continuité repose sur une convention toujours révisable et non prévisible. Ils ne conservent pas la promesse d'obéir à la loi en l'intériorisant, comme le font dorénavant les faibles, qui engendreront ultérieurement les « moralistes » comme Socrate, Kant, *etc.* On ne peut cependant confondre les individus « moraux », fruits tardifs de la moralité des mœurs du côté des faibles *qui subissent les mœurs* et les « individus souverains », fruits tardifs de la moralité des mœurs, *au-dessus des mœurs.*

7 Cette autonomie est donc un « auto-dépassement » de l'éthique, non par la voie de l'intériorisation de la *moralité* mais par son surpassement en quelque manière sur-humain[8]. L'individu souverain est bien surhumain en ce sens qu'il dépasse l'humanité ordinaire à laquelle il a imposé sa loi en se réservant dans la distance ses maximes propres, dont la promesse. Il dispose donc de ses vertus, de la force de promettre exercée dans les circonstances qui lui conviennent. Ces vertus sont à rapprocher de la *vertu* de la Renaissance, vertu de la promesse de l'homme d'honneur (« garantie sans moraline » (AC, § 2, p. 162). Car, ajoute Nietzsche, « "autonome" et "moral" s'excluent » (GM, II, § 2, p. 253). L'individu « moral » est hétéronome puisqu'il subit la moralité des mœurs que lui impose le maître. Quant au maître, il peut devenir « autonome », se donner à lui-même sa loi, mais cette loi n'est précisément pas la loi « morale », ce qui signifierait ici la loi des mœurs. Notons que l'autonomie morale de la « moralité » (*Moralität*) au sens de Kant résultera elle-même de l'intériorisation de la moralité des mœurs par la « mauvaise conscience » ou l'« intériorisation de l'homme » (GM, II, § 16-18) et ne peut être confondue avec l'autonomie radicale de l'individu souverain. L'individu souverain ne serait donc pas ce qu'il est sans la moralité des mœurs, dans la mesure où celle-ci a engendré la « formation » de la promesse et à la promesse, c'est-à-dire le sens du temps et de la fidélité à l'histoire. Cette souveraineté singulière, qui correspond au troisième stade de l'histoire de la morale étudiée plus haut dans *Aurore* (1. moralité des mœurs, 2. moralité des moralistes, 3. morale de l'individu créateur) ne détruit nullement la « moralité des mœurs », qui continue d'être essentielle pour les individus noyés dans l'*indivision réactive* et avec lesquels l'individu souverain ne peut que coexister. De même, le surhomme continuera, avons-nous vu, de faire exercer une législation collective « pour les autres », législation à laquelle d'ailleurs il peut se conformer le plus souvent. Disons même que ses actes, matériellement, seront fréquemment les mêmes que ceux imposés par le respect de ces mœurs. Mais l'individu souverain se réapproprie la promesse comme « l'homme qui *peut promettre* » (*Ibidem,* p. 253), en tant qu'individu singulier, à d'autres individus voulus dans leur singularité. Nietzsche utilise ici le terme « pouvoir (*dürfen*) » au

sens d'« avoir le droit » ou d'« être autorisé ». Le maître formé historiquement est un « individu souverain » dans la mesure où il se réserve le droit suprême de la promesse individuelle faite à ses pairs, au-delà du « devoir de promettre » constitutif de la moralité des mœurs, devoir de promettre par lequel, dès lors, *dans ce contexte,* au milieu de ses pairs, il ne sent absolument pas lié.

8 Mais ce droit lui-même est une conquête singulière et exceptionnelle. Nul autre, en effet, que lui-même ne contraint le maître à tenir sa promesse et cette promesse est faite, non à la collectivité soumise aux « mœurs », mais, *inter pares,* aux rares égaux qui en sont jugés dignes et qui devront d'ailleurs assumer, dans la perspective de la surhumanité, les obligations de nouveaux « législateurs ». Ainsi, l'individu souverain accède-t-il à la « liberté » et à la « responsabilité ». Le généalogiste n'entend aucun de ces termes, tous deux « repris » et « relevés » dans un dessein parodique et « polémique », en leur sens métaphysique, vivement critiqué plus haut. La « liberté » de l'individu souverain s'entend au sens que Nietzsche lui donnait dans *Par-delà bien et mal,* ouvrage que « complète et éclaire » *La Généalogie,* selon l'Avertissement (p. 213) : « ce que l'on nomme liberté est essentiellement notre sentiment de supériorité à l'endroit de celui qui doit obéir. "Je suis libre : il doit obéir", cette conviction réside au fond de toute volonté » (PBM, I, § 19, p. 36).

9 On pourrait songer à faire remonter cette conception de la liberté saisie comme victoire sur un adversaire à celle de maint philosophe grec. « Se vaincre », « se maîtriser », « se dominer », sont des formules qui reviennent sans cesse chez Platon, Aristote, les stoïciens, comme chez les épicuriens et même chez les Cyniques, à ce que Diogène Laërce rapporte : la liberté consiste à *vaincre toutes sortes d'adversaires*[9]. Hypothèse confirmée dans le *Crépuscules des idoles,* § 38, « Ma conception de la liberté » : « l'homme libre est un *guerrier.* À quoi mesure-t-on la liberté, chez les individus comme chez les peuples ? À la résistance qu'il faut surmonter, à la peine qu'il en coûte pour garder le *dessus* » (CID, p. 133). La liberté consiste, ici, non dans une indépendance purement illusoire à l'égard de la nature, mais bien dans l'indépendance de notre nature vis-à-vis de l'Autre, mis, quant à lui, sous notre dépendance. La meilleure façon de se prouver son indépendance, c'est de faire dépendre l'autre de nous et la loi, mieux que la violence physique ou guerrière, est l'instrument de la vraie force. De même la responsabilité est cherchée, non dans l'imputabilité moralisante, mais dans le pouvoir de répondre de soi-même à l'avenir, d'être maître de sa propre durée. Avec le temps, cette « puissance sur soi-même » (*diese Macht über sich*) (GM, II, § 2, p. 253, trad. modifiée) est devenue un instinct dominant, que l'individu souverain, nommera, si besoin est, « sa *conscience* (*sein Gewissen*) » (*Ibidem*). Ce *Gewissen* est l'intériorité morale de l'individu souverain, à distinguer du *Bewusstsein,* ce savoir de soi en rapport avec des objets, mentionné par Nietzsche au § 1. S'étant muée en instinct en vertu de la mémoire-habitude, la conscience morale est précisément devenue inconsciente. Cette « conscience » est bien une conscience « morale », la conscience morale souveraine, cette « bonne conscience », à laquelle s'opposera comme une formation réactive la « mauvaise conscience (*schlechtes Gewissen*) » de la moralité.

10 Quel procédé la moralité des mœurs a-t-elle retenu pour graver la promesse dans la mémoire et s'assurer le plus efficacement possible de ce que la promesse sera tenue ? Réponse : « seul ce qui ne cesse de *faire mal* est conservé par la mémoire » (GM, II, § 3, p. 254). Les douleurs les plus effroyables sont en effet associées rituellement aux promesses des premiers peuples (elles accompagnent nombre d'initiations et de cérémonies où l'on promet de *tenir* un rôle) ; de même que les cruautés les plus raffinées viennent en *châtiment* du non-respect de la promesse. Le généalogiste reconnaît ici que la vie en commun – fût-elle celle de maîtres « forts », c'est-à-dire violents, imposant à leur tour leur force à des individus « faibles » – exige une morale collective basée sur « la maîtrise des passions » la plus élémentaire, savoir l'interdit des violences qui

mettraient en danger le lien social. Nietzsche concède donc qu'une part non négligeable de vérité a été découverte dans la perspective sociologique et utilitariste sur la morale. Mais cette concession est une intégration. C'est intégrée à l'éthique des maîtres, c'est-à-dire des individualités exprimant des forces actives et des volontés auto-affirmatives, que la moralité des mœurs contient la dialectique de la violence et que la violence a-sociale est niée par la violence sociale du châtiment

11 Ceci concédé, le généalogiste dégage la « *logique de l'échange social* » qui régit la relation « faute-châtiment ». La faute consiste originairement à ne pas respecter la promesse de se soumettre aux mœurs qui font loi ; et le châtiment est la peine – la douleur – infligée *en échange* de la faute. Cette explication s'élabore d'abord à l'encontre des théoriciens « moralistes » de l'origine du sentiment de la faute : « ces généalogistes de la morale ont-ils jamais entrevu jusqu'ici, ne serait-ce que vaguement, que le concept de « *Schuld* » (faute) par exemple, concept fondamental de la morale, remonte au concept très matériel de « *Schulden* » (dettes) » (GM, II, § 4, p. 256). Ainsi en va-t-il du concept d'« innocence (*Unschuld*) » signifiant l'absence de faute au sens de l'absence de dette. On se souvient que « l'innocence du devenir » signifiait dans *Humain trop humain* le contraire de « la fable de la liberté intelligible » fabriqué pour culpabiliser le devenir, c'est-à-dire une réalité criblée de dettes vis-à-vis de la loi morale. Les généalogistes moralisateurs se méprennent gravement sur la psychologie de l'homme primitif. Ils font intervenir un « respect pour la loi » ou l'idée que « le criminel mérite punition parce qu'il aurait pu agir autrement », toutes hypothèses (au demeurant fausses) qui, en tout état de cause, supposent une réflexion métaphysique tardive – celle des moralistes comme Socrate, Kant, *etc.* – sur l'origine de la faute. Mais tout aussi erronée est l'hypothèse avancée par certains généalogistes « psychologues » (tels Rée) selon lesquels la « justice pénale » reposerait sur une volonté de « vengeance » (GM, II, § 6, p. 259), relevant d'une psychologie mesquine, celle de l'homme du ressentiment. Or la justice du ressentiment effectivement motivée par l'esprit de vengeance, est postérieure à la justice des mœurs primitives : les maîtres ne sont pas animés d'une volonté de vengeance. Beaucoup plus réaliste et conforme à l'éthique de la force est l'hypothèse d'une relation d'échange et d'équivalence entre dommage (faute) et douleur (punition), *cette relation étant l'extension au droit pénal de la relation entre créancier et débiteur.* Ce sont les relations d'échange qui sont réglées par la commutation d'équivalence. Or, seuls les maîtres échangent, car seuls ils disposent primitivement de la propriété et des armes. Les esclaves, en effet, travaillent, et c'est dans leur rapport à la contrainte éthique des mœurs qu'on leur impose aussi la logique de l'échange. Dans un texte d'*Humain trop Humain* (I, § 92, « Origine de la justice », p. 77), Nietzsche avait déjà formulé l'hypothèse, en se référant à un passage de Thucydide sur la soumission des Méliens par Athènes[10], que « la justice (l'équité) prend naissance entre hommes jouissant d'une *puissance* à peu près *égale* » (*Ibidem*). C'est dans un contexte de guerre que naissent les premières manifestation de la « justice ». Lorsque l'une des puissances est manifestement supérieure à l'autre, la victoire guerrière assurée résout le conflit, sans qu'il y ait besoin de justice au sens de l'équité. Mais lorsque le conflit armé n'a qu'une issue incertaine, du fait que les forces sont « à peu près » égales, alors naît l'idée d'un système de compensations réciproques sur le modèle de l'échange marchand : « la justice est donc échange et balance, une fois posée l'existence d'un rapport de forces à peu près égales : c'est ainsi que la vengeance ressortit à la sphère de la justice, elle est un échange » (*Ibidem*). Nietzsche veut dire que la « vengeance » est abandonnée comme telle en s'insérant dans un contexte d'échange qui la rend inutile et peu efficace. On remarquera cependant que cette justice guerrière *emprunte* le modèle (« échange et balance ») à une sphère qui est celle de l'échange marchand (non guerrier). La compensation entre ennemis se fait par un échanges de *biens* sur le modèle de l'échange de biens « économiques ». Dans ce texte déjà Nietzsche remarque que l'habitude et la généralisation des

actes de justice « pénale », de même que leur aspect « légal », entraînent l'oubli de l'origine parfaitement « égoïste » de la justice et la formation d'une fiction : « une action juste est une action désintéressée » (*Ibidem*). La justice pénale interne à une société fut construite sur le même modèle : le châtiment est le paiement d'une dette.

12 *Le corps* est la seule possession dont on dispose, quand on n'a pas (les esclaves) ou qu'on n'a plus (les maîtres) de biens extérieurs. La punition se concentrera donc de façon privilégiée sur un remboursement de dette, *toujours possible dans le temps à venir,* en termes de souffrance corporelle infligée au débiteur. Les esclaves, plus généralement les individus « faibles », initialement socialement dominés, entrent ainsi eux-mêmes dans le cadre de la relation créancier-débiteur constitutive de la relation faute-punition que les maîtres mettent d'abord en œuvre pour eux-mêmes : « le créancier participe au *droit des maîtres* » (GM, II, § 5, p. 258). Tout le monde, en effet, a un corps. « Prendre le corps comme fil conducteur », ici aussi, c'est se fier à un universel concret. On peut remarquer à ce propos que le corps est *une monnaie d'échange universelle.* Ce qui permet de comprendre que la sanction corporelle ait été le plus souvent préférée à une compensation par un bien extérieur (amende, confiscation, *etc.*), c'est que la gamme des châtiments corporels est très riche, allant de la mort jusqu'à la peine d'entrave et d'emprisonnement, en passant par la torture et la mutilation. De plus, dans la mesure où l'acte de promettre était, avons-nous vu, associé à un *rituel de souffrances corporelles* (dans toutes les grandes initiations où l'on promet d'être digne d'un rôle, d'un honneur, d'une fonction) la souffrance du châtiment participe de cette cérémonie rituelle et acquiert sur cette base le sens d'une *jouissance festive* : « dans le châtiment aussi il y a tant de *fête* ! » (GM, § 6, p. 260). Il serait donc naïf de croire que la cruauté humaine – la jouissance prise à la douleur d'un autre – soit seulement une donnée immédiate relevant d'une psychologie de l'innéité. À ce premier niveau déjà, il conviendrait de distinguer la cruauté comme conséquence d'une affirmation active de soi et la cruauté comme négation réactive du ressentiment. Mais à un second niveau, beaucoup plus élaboré du point de vue de l'hérédité historique, la cruauté est un *acquis de civilisation* : « prendre de la joie à faire souffrir » a été la condition d'une éthique de la force joyeuse, de ses promesses instituantes comme de ses sanctions pénales. C'est en tant qu'individu éthique que l'homme est *devenu* cruel : « on ne voulait pas renoncer à *faire* souffrir et (qu') on y voyait un charme de premier ordre, un véritable encouragement *à vivre* » (GM, II, § 7, p. 260)

13 La fécondité de l'échange marchand entraîne, en deçà même de la généalogie de la justice pénale, une véritable généalogie des valeurs de la connaissance *théorique.* Tout d'abord, dans cet échange, l'homme n'est pas initialement en rapport avec la collectivité éthique mais avec l'autre individu envisagé comme « personne » (GM, II, § 8, p. 262), sujet d'un droit de posséder et d'aliéner sa propriété. Nietzsche sait que « le droit personnel (*das persönliches Recht*) » est traditionnellement entendu comme droit de transférer, par don ou échange, une propriété d'un individu à un autre. C'est dans cette relation inter-personnelle, mieux que dans la possession ou l'usage, que ces individus se reconnaissent comme « personnes juridiques »[11]. Ensuite, cette relation favorise la naissance du « jugement de valeur », c'est-à-dire de « la pensée tout court » (GM, II, *Ibidem,* p. 263). La pensée humaine commence à s'exercer dans la « pesée », à savoir l'estimation des valeurs d'échange. Penser, c'est peser[12]. C'est là ce qui fait que l'homme lui-même commence à se séparer des « autres animaux » (*Ibidem*) par son intelligence théorique. Sur ce point, Nietzsche a sans doute tiré parti des économistes anglais, tel Smith écrivant : « on n'a jamais vu deux chiens faire entre eux

l'échange équitable et volontaire d'un os contre un autre »[13]. La réflexion théorique s'exerce initialement dans le rapport d'homme à homme.

14 Marx et Engels feront également de la sphère économique – déterminée, il est vrai, à partir du phénomène de la « production » – le lieu où l'homme se sépare historiquement de l'animal : « on peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence… »[14]. Mais, aux yeux du généalogiste, l'analyse marxienne enracinerait le jugement de valeur humain dans l'expérience de l'humanité « faible », celle des esclaves, car seuls les esclaves *produisent économiquement.* Généalogiquement, l ' économie originaire du jugement n'est pas celle de la production, mais celle de *l'échange* des produits, apanage des maîtres. Il en découle que lorsque Marx et Engels affirment que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience… »[15], la phrase, qui eût pu se trouver sous la plume de Nietzsche, vise avant tout la vie *productive,* et non la vie d'*échange.* Ici la généalogie se veut, comme toujours, étymologie : on rapprochera « Mensch » (homme) de « manas » (« conscience » en sanscrit) ou encore de « messen » (mesurer). Les hommes sont supposés avoir échangé des produits naturels, avant même qu'une fraction d'humanité *produise* au bénéfice d'une autre. Et l'axiologie, discours sur les valeurs en général, conservera la détermination par les valeurs de troc ou d'échange marchand : « toute chose à son prix, *tout peut* être payé » (GM, *Ibidem,* p. 263). La première forme de « justice » est donc la justice « commutative », celle qui préside aux échanges et c'est sur son modèle qu'on envisagera la justice « pénale » ou « punitive »[16]. Mais cette justice, purement humaine, ne mène qu'à une approximation, c'est-à-dire à un « compromis » sur une équivalence, point sur lequel insiste Nietzsche dès l'Avant-Propos en rappelant ses analyses antérieures : « voyez ce que j'ai écrit dans *Le voyageur* et dans *Aurore* sur l'origine de la justice comme compromis entre puissances à peu près égales » (A-P, § 4, p. 218). Dans cet ordre de choses, également, l'idéalité mathématique d'une justice « pure », parfaitement adéquate, ne serait qu'illusion.

15 La relation de créancier à débiteur a donc été transférée à la relation de « la communauté » (*das Gemeinwesen*) à ses membres. Ceux-ci lui ont promis, par engagement, de renoncer à y produire dommages et hostilités, à elle qui les protège des dommages et hostilités extérieurs. Le « criminel (*Verbrecher*) » est celui qui oublie cette promesse, le « briseur (*Brecher*) » du lien communautaire (*Ibidem,* § 9, p. 264). Par là, il s'exclut de la communauté qui se rembourse sur lui en le traitant à la manière d'une bête sauvage ou d'un ennemi extérieur. Certes, les modalités d'administration de la peine, d'abord purement et durement corporelles, se sont peu à peu détachées du corps : « plus la puissance et la conscience de soi d'une communauté augmentent, plus le droit pénal s'adoucit » (GM, II, § 10, p. 265). Le criminel est de plus en plus « appréhendé » au sein d'institutions judiciaires spécifiques qui, par là même, le protègent et le reconnaissent comme sujet de droit. De plus, le paiement de la dette ne se fait plus immédiatement en termes de châtiment corporel, ce qui signifie que l'on distingue le sujet du délit de son action et donc de son corps : l'amende en argent suffit souvent à rembourser la communauté ou la personne lésée que protège la communauté, par où la peine retrouve, en son abstraction, sa forme comptable initiale[17]. Enfin, la communauté, pleinement assurée de sa puissance, peut accorder sa grâce.

2. Le châtiment comme volonté du ressentiment

> « (Le philosophe) a aujourd'hui le *devoir* (*die Pflicht*) de se méfier, de darder sur le monde, du fond de tous les gouffres du soupçon, le regard le plus mal intentionné. »

(PBM, II, § 34, p. 53)

16 Après avoir établi la généalogie de la faute et de la peine dans le contexte de la moralité des mœurs et de l'échange des biens (§ 1 à § 11), Nietzsche s'emploie à critiquer, de façon « polémique », les théories de l'origine de la faute, du châtiment et de la justice qui les enracinent dans le contexte, en réalité dérivé et dominé, du ressentiment et de la stratégie réactive de l'homme faible (§ 12-15). Il ne faut pas oublier que l'homme du ressentiment, dont la « culture » et les théories ont dominé, mis à part quelques rares et brefs « entr'actes », la scène européenne depuis le christianisme jusqu'à l'époque contemporaine, a *sa* théorie de l'origine de la justice, contre laquelle polémique le généalogiste. Nous savons que les maîtres définissent d'abord la justice originaire comme un rapport *entre égaux,* une justice commutative de l'échange, puis comme un rapport entre le débiteur (qui *promet* de se soumettre à la communauté) et le créancier (la communauté qui le punira s'il *oublie* sa promesse). C'est alors seulement que sont intégrés à la relation de justice les esclaves soumis à la communauté des maîtres. La justice devient une relation d'échange de tout individu avec la totalité de la communauté. Il n'y a là en aucune façon une « volonté de vengeance » supposée mobilisée par le ressentiment, mais une volonté initiale d'*action en commun* des maîtres, et, en conséquence, nulle relation inégalitaire, non plus, entre les individus. Si ré-action il y a du châtiment vis-à-vis du crime, cette réaction est pensée et pesée en termes d'action « forte », produite en retour d'une action initiale également « forte ». Au § 11 de cette *Seconde Dissertation,* Nietzsche oppose trois objections aux arguments énoncés en faveur d'une origine *réactive* de la justice, soutenue notamment par E. Dühring[18], qu'il cite à maintes reprises. Selon l'aveu de Dühring lui-même : « la doctrine de la vengeance, c'est le fil rouge de la justice qui traverse tous mes travaux » (GM, II, § 11, p. 267). La première objection de Nietzsche consiste à souligner le caractère généalogiquement dérivé de la justice-vengeance ou de « la justice de ressentiment ». Il faut reconnaître à Dühring le mérite de la franchise réactive, en avouant que la justice n'est, pour un être faible, qu'une élaboration secondaire, un moyen de défense contre les attaques de celui qui le domine. Mais Dühring a tort d'ignorer (ou de feindre) que c'est là une « genèse » seconde, que cette justice s'est substituée dans la volonté et l'esprit des faibles à une justice forte, originaire, *qu'ils ont précisément subie comme une violence, n'y ayant aucun droit constituant.* La justice, arme de protection et de défense du faible contre le plus fort, voilà qui suppose d'ailleurs une « moralisation » de la justice déjà détachée de la forte éthique des mœurs primitives. Bref, on peut d'abord dire que Dühring n'a aucun sens des priorités généalogiques, puisque « le sentiment réactif est la toute *dernière* conquête de l'esprit de justice » (*Ibidem*). La seconde objection à l'hypothèse « réactive » concerne *la conscience de la justice.* Le paradoxe est qu'ici ce soit l'homme actif, agressif, qui accepte l'idée d'égalité de tous sous la loi, et qui porte sur la règle de justice le regard de l'objectivité. Ceci précisément parce que la règle de justice est instituée d'abord pour lui entre ses pairs, d'égal à égal, et qu'il n'a aucune raison de soupçonner *a priori* l'impartialité de la règle : « aussi, a-t-il de son côté le regard plus libre et la conscience meilleure (*das besserer Gewissen*) » (GM, p. 267, trad. modifiée). L'homme réactif, au contraire, projette dans la justice sa « mauvaise conscience », celle qui culpabilise *tout acte* de violence externe et qui, par conséquent, a du mal à accepter un éventuel châtiment « juridique », car la mauvaise conscience n'accepte, au fond, d'être punie que par elle-même (remords, repentir) ou par Dieu qui « se paie » par la mort de son Fils, de la faute originelle et par l'éternel Enfer, des autres fautes : « Dieu se sacrifiant lui-même pour payer la dette de l'homme » (GM, II, § 21, p. 283). La volonté du ressentiment se méfie en conséquence de la justice « purement humaine » ou intersubjective qu'accepte au contraire avec confiance l'homme actif.

17 La troisième objection est de nature historique : « consultons enfin l'histoire » (*Ibidem,* p. 267). Là où la justice collective, « éthique », s'est instituée, elle a eu pour fin de s'imposer du dehors aux individus réactifs, afin d'éviter les réactions « imprévisibles » du ressentiment, mobile de la basse vengeance. « Rendre l'homme calculable » en ce qu'il promettait de faire et en ce qu'il acceptait de subir fut, on l'a vu, le sens de la violence corporelle normative, *instituée.* Ainsi, par un nouveau paradoxe, la généalogie de la volonté forte mène à l'éloge de l'impersonnalité de la *loi* : « c'est en instituant la *loi,* notification impérative de ce qui, à ses yeux, est permis et juste ou interdit et injuste, que la puissance suprême intervient décisivement contre la prédominance des sentiments réactifs » (*Ibidem,* p. 267). De même que la volonté forte a « la meilleure conscience (*das besserer Gewissen*) » de l'objectivité de la justice, de même la volonté forte institue historiquement « de façon *plus impersonnelle* » (GM, p. 268) la forme de la loi, comme instrument de puissance sur une masse d'individus ainsi dépersonnalisés. Se réservant la personnalité et la volonté-artiste d'un lien communautaire, les forts deviennent « maîtres » de la loi, « comme moyen de créer des unités de puissance *plus grandes* » (GM, *Ibidem*). Le légalisme est donc paradoxalement d'abord du côté des forts et non des faibles.

18 L'opposition de Nietzsche à Calliclès, déjà manifeste dans sa théorie de la vertu du surhomme et du plaisir étudiée plus haut, s'approfondit dans la théorie des rapports entre la justice et la loi. Calliclès affirmait en effet : « ce sont, je crois, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois »[19]. Or, selon Nietzsche, la loi n'est précisément pas le moyen que les faibles, plus nombreux, ont inventé pour dominer socialement les forts, puisqu'elle est, au contraire, l'œuvre initiale des forts qui sont en moins grand nombre et qui font davantage confiance à la loi que les faibles. La thèse de Nietzsche est strictement l'inverse de celle de Calliclès. Mais, ainsi, le droit *stricto sensu,* comme droit « positif », et la légalité juridique, comme légalité communautaire, ne sont qu'un « *état d'exception* » (GM, *Ibidem*). Modalité exceptionnelle de l'affirmation de soi entraînant la négation de l'autre, « l'ordre juridique (*die Rechtsordnung*) », en tant qu'ordre *spéciquement humain,* s'inscrit dans le processus d'auto-dépassement de la vie comme volonté de puissance. De ce point de vue, et grâce précisément à cette *impersonnalité* interne vis-à-vis des faibles qui sont sa masse agie, un tel ordre ne peut qu'être l'ordre juridique de communautés *particulières,* « instrument de lutte entre des complexes de puissance (*Macht-Complexen*) » (*Ibidem*).

19 Il s'agit toujours de nations *particulières* en relation d'auto-législation interne ou en rapports arbitraires externes, et non de l'ordre juridique de la communauté *universelle* du genre humain. Il serait illusoire, en conséquence, de prolonger la relation de justice au niveau d'un « ordre du monde » naturel, puisqu'en la nature règnent des modalités éternellement conflictuelles de volonté de puissance, qui n'ont rien à voir avec la justice *légale et exceptionnelle,* seulement « humaine, trop humaine ». Illusoire aussi de prolonger au-delà des communautés nationales, l'idée d'une justice universelle du genre humain ou d'un droit cosmopolitique mondial vis-à-vis duquel Nietzsche n'a pas moins de sarcasmes que Hegel vis-à-vis de l'idée kantienne d'une paix entre les nations reposant sur l'observation d'une justice cosmopolitique *légale.* L'Europe de la grande politique elle-même, bien que supra-nationale, ne reposera pas sur la « suppression » des nations, et encore moins une politique surhumaine mondialisée. Le nationalisme seul est à combattre par la fédération des nations, dont les communautés sont toujours envisagées par Nietzsche comme restreintes. Se trouve en conséquence à nouveau dévaluée, comme hostile à la vie, la conception du « cliché communiste » (*Ibidem*) de Dühring. qui envisage à terme la dissolution des différences nationales et le dépérissement de l'État (de la justice *stricto sensu*) dont il n'est nullement question dans la perspective nietzschéenne.

20 Mais les objections avancées contre l'origine réactive du droit n'empêchent nullement le généalogiste de reconnaître qu'il y a en effet toujours eu *deux manières* de concevoir et d'instaurer le droit : l'une, active, l'autre réactive, l'une comme arme offensive de la force, l'autre comme arme défensive de la faiblesse. L'institution juridique, comme tout organe vital et comme tout organisme, est l'enjeu de deux types de forces qui luttent et dominent tour à tour. Lorsque des forces se sont emparé d'un organe, elles tendent à *supprimer* ou à *oublier,* à tout le moins, à *se subordonner* l'orientation des forces qui dominaient antérieurement cet organe, et, ayant réfléchi *leur* but, « …placent ensuite ingénument ce but à l'origine » (GM, II, § 12, p. 268). C'est tout particulièrement le cas des forces réactives dont la stratégie est toujours la même. Neutraliser l'adversaire, en cherchant à le « convertir » en ami, par exemple en sujet que le *droit universel* protège et, par là même, oblige, c'est encore la ruse mise en œuvre dans la théorie darwinienne de la justice. De la même façon, en Allemagne, les généalogistes comme Dühring, bien qu'admettant que la vengeance fut à l'origine du droit, sont bien loin de consentir à l'équation : « vengeance = ressentiment » qui est l'équation-clé de la généalogie nietzschéenne. Admettre que la volonté de vengeance est une volonté du ressentiment serait admettre la réactivité de la vengeance vis-à-vis de la classe des maîtres, et par là même entrer dans les vues des généalogiste « forts ». On posera donc la fiction d'une humanité originaire entièrement composée d'êtres faibles animés par l'esprit de vengeance réciproque, ce qui revient très exactement à dissoudre le concept de faiblesse généalogique dans l'unicité du genre humain.

21 Une généalogie « forte » doit, en revanche, l'être assez pour admettre que la position d'une finalité unique et originaire de la vie est une illusion rétrospective, et, avant tout, une arme brandie par les faibles contre les forts, une volonté d'apaiser, d'uniformiser les forces grâce au concept de cette finalité unique et originaire. Une fois de plus, les termes mêmes de Bergson, relativement à l'illusion rétrograde d'un finalisme de la justice, pourraient être ceux de Nietzsche : « …au lieu de penser à du nouveau, qui s'est emparé de l'ancien pour l'englober dans un tout imprévisible, nous aimons mieux envisager l'ancien comme une partie de ce tout, lequel aurait alors virtuellement préexisté : les conceptions de la justice qui se sont succédé n'auraient donc été que des visions partielles, incomplètes, d'une justice intégrale qui serait précisément la nôtre »[20]. Telle est précisément, pour Nietzsche, la première faiblesse de tout évolutionniste, qu'il soit libéral (Darwin) ou socialiste (Dürhing). Il s'agit d'occulter les prises de possessions successives et contingentes de « la » justice par des forces hétérogènes lui conférant chaque fois un sens nouveau, celui de « leur » type. Or, pas plus qu'il n'est unique, le concept de finalité n'est originaire. Nietzsche, à ce propos, préfère parler de plusieurs « sens » (*Sinne*) (GM, *ibidem,* p. 269), c'est-à-dire d'*orientations* de forces conflictuelles. Ces « sens » ne sont constitués en « fins (*Zwecke*) » qu'à la condition, rare et contingente, d'être devenus réfléchis, pensés, puis délibérés. Entre « sens » et « fin » le rapport est dès lors clair : le « sens » est une orientation et une direction irréfléchie, préconsciente, instinctuelle, non conceptuelle, et toujours réversible. La « fin » est le résultat d'une élaboration rationnelle et conceptuellement réfléchie du « sens » dans la perspective purement illusoire de l'irréversibilité. Une généalogie se doit d'être « sensée », mais elle ne peut être « finaliste ». Herméneutique originaire, oui, téléologie originaire, non.

22 Si le concept de « finalité externe » (utilité) est le concept favori « formé » bien tardivement par les forces réactives humaines, en d'autres termes, par les hommes du ressentiment, le concept de « finalité interne » originaire de la vie (Kant)[21], autre concept réactif, est peut-être encore plus suspect. Il postule en effet une forme ou une unité interne de l'organisme qui tendrait à maintenir cette forme-unité, voire à la développer par une différenciation également interne et homogène. On en vient finalement à composer les deux finalités, « …à définir la vie même comme une

adaptation interne (*eine innere Anpassung*) toujours plus adéquate à des circonstances extérieures (*äussere Umstände*) (Herbert Spencer) » (GM, *Ibidem,* p. 270). Ce concept synthétique de finalité interne-externe, demeure pris dans un contexte moniste et adaptatif qui est la commune faiblesse des théories de Kant, Darwin et Spencer. C'est que la réactivité adaptative ne définit qu'*un type* de force. L'*autre* type est défini par la volonté de s'imposer au dehors, de se projeter de façon plastique et dangereuse sur le milieu, *de l'adapter à soi, non de s'adapter à lui.* Envisagée de ce point de vue, « …la vie n'est *pas* adaptation des conditions internes aux conditions externes, mais volonté de puissance qui, de l'intérieur, se soumet et s'incorpore toujours plus d'"extérieur" » (FP, XII, 7 (9), p. 286). De plus, *en chaque individu* se produit une configuration toujours instable et réversible des deux types de forces : *il y a de la réactivité dominée chez les forts et de l'activité dominée chez les faibles,* avons-nous noté plus haut au sujet de la typologie nietzschéenne. L'adaptation est un mode de volonté de puissance, un mode dominant chez les faibles, dominé et accessoire chez les forts, découlant toujours d'une *évaluation,* c'est-à-dire d'une *interprétation* des forces extérieures par un organisme donné.

23 En réalité, la vie est originairement un chaos de forces de différents types entremêlées et dont les mises en « formes » provisoires sont éphémères, instables, dans la mesure où elles résultent de dominations qui ne cessent de se renverser, de forces (énergies) dont les « sens » (les orientations interprétatives) sont opposés : « la forme est fluide, le "sens" l'est encore plus… » (GM, *Ibidem,* p. 269). De là découle une seconde faiblesse théorique de l'évolutionnisme : non seulement il ignore la pluralité qualitative irréductible des forces, mais encore sa théorie du progrès, simplifiant à l'extrême le sens de l'évolution, postule que l'évolution, puis l'histoire qui en prend le relai, stabilisent et complexifient toujours mieux la domination des faibles. Or le destin final de l'évolution adaptative n'est nullement fixé, ainsi que le suppose Darwin, et encore davantage le « déterministe » Spencer, en une sorte de « fixisme » paradoxal, puisque s'établissant au second degré et au cœur de l'évolution, cette fois. L'interprétation morale, progressiste, d'une continuité entre la complexification croissante des organismes réactivement adaptés et l'histoire des mœurs, supposée en effectuer la reprise sous une loi générale de progrès, relève d'une illusion naïve.

24 Bien que la lutte ait favorisé dans l'histoire *le plus souvent* le type réactif, il y eut pourtant des types activement dominants (en Grèce, à la Renaissance) et, surtout, il est possible d'inverser cette domination à l'avenir et de favoriser le dépassement de l'actuelle moralité des mœurs. Il convient, contre Darwin et Spencer, de favoriser un nouvel « élevage » (*Züchtung*) de caractère sélectif, tout à la fois « dressage » et « élévation » du type actif. Certains « grands hommes » (César, Napoléon, Goethe, par exemple) furent ces « individu souverains », en lesquels le généalogiste voit des anticipations. Rappelons que la domination originaire fut pourtant, partout, celle de « l'activité proprement dite (*die eigentliche Aktivität*) » (GM, II, § 12, p. 270, trad. modifiée) des forces actives à l'influence desquelles l'adaptation est d'abord soumise et que son inversion durable n'est pas irréversible. Rien ne prédétermine, de façon linéaire, un sens « progressiste » de l'histoire, ainsi que l'analyse de l'éternel retour, concept critique, nous en a convaincus. Le conflit d'interprétations quant au « sens » du châtiment est donc chose normale : il reflète très exactement le conflit des forces en présence, orientées – c'est là leur dénominateur minimal commun – par la « volonté de puissance » (*Ibidem,* p. 270).

25 Après cette objection s'appuyant sur l'historicité de la justice, une quatrième objection est faite par Nietzsche à la théorie motivant originairement le châtiment et la justice punitive par le ressentiment (GM, II, § 13-14-15). Il s'agit d'une conception apparemment plus « digne », plus « morale » : le châtiment aurait pour but d'éveiller « le sentiment de la faute (*das Gefühl der Schuld*) »

(GM, § 14, p. 273), en d'autres termes « la mauvaise conscience » sous l'aspect du « remords (*Gewissensbiss*) ». Notons d'abord que la « mauvaise conscience » n'est elle-même qu'une réaction secondaire, plus élaborée, du ressentiment : la volonté de vengeance contre la violence de la force s'y est intériorisée *contre soi-même à partir de la négation de l'autre.* Cette théorie qui a souvent les faveurs de la morale populaire – tandis que les théories de la vengeance prétendaient davantage relever de la sociologie savante – mérite d'être soigneusement réfutée. Nietzsche le fait au moyen de deux arguments.

26 1. Il faut premièrement critiquer l'amnésie des théoriciens du châtiment moral. Le châtiment s'est trouvé exercé, pendant la plus longue « histoire » de l'humanite, sa « préhistoire », *avant* que puisse « se venger », par un contre-châtiment, la mauvaise conscience. On peut dire que tant que la domination « éthique » des maîtres ne fut pas renversée, « …c'est le châtiment qui a le plus fortement *entravé* le développement du sentiment de culpabilité » (GM, II, § 14, p. 273). Le malfaiteur voyait dans les actions de la « justice » exercées contre lui « exactement les mêmes » (*Ibidem*) que celles pour lesquelles on le punissait : tromper, faire violence, déshonorer, torturer, *etc.* Pourquoi, dès lors, aurait-il eu des raisons de *se sentir moralement* coupable ? Réciproquement, la justice éthique des maîtres ne voyait pas dans le malfaiteur un « coupable (*Schuldiger*) » dans le sens « moral » du terme, mais plutôt un « débiteur » (le terme allemand est le même) : « on avait affaire à un fauteur de dommage (*Schaden-Anstifter*) » (*Ibidem,* § 14, p. 274).

27 2. Contre cette théorie morale, ensuite, on fait fond sur la *psychologie véritable de l'homme châtié.* Le châtiment corporel (même sous la forme « atténuée » du simple emprisonnement) n'entraîne, de l'avis des observateurs, que très rarement du remords : il endurcit, refroidit, engendre le cynisme, l'indifférence, le regret d'avoir échoué dans lequel Spinoza voyait avec réalisme l'essentiel du *morsus conscientiae.* Dans le meilleur des cas – c'est pour cela qu'il était institué à l'origine : faire admettre le paiement d'une « dette » – « le châtiment *apprivoise* l'homme, il ne le rend pas "meilleur" » (GM, § 15, p. 275). Loin d'un remords par lequel la conscience engendrerait « la douleur intérieure », la punition de soi-même par soi-même au dedans de soi, le *morsus conscientiae*[22] (§ 15, p. 274) est seulement le *regret* d'avoir été maladroit au point de se faire prendre et il renforce les comportements de ruse et de prudence, améliorant, certes, son intelligence pratique, mais non sa volonté morale.

3. La mauvaise conscience ou l'intériorisation de l'homme

28 La généalogie de la faute et du châtiment que l'on vient d'analyser (GM, II, § 1-15) s'est opérée, avons-nous vu, d'abord dans le contexte originaire de l'éthique des maîtres (§ 1-11), puis de la morale des esclaves (§ 12-15). La possibilité de la « mauvaise conscience » (GM, II, § 16-18) suppose l'acquisition de la structure du châtiment dans cette éthique, dont elle n'est d'abord qu'une « intériorisation ». Les esclaves qui n'ont ni le droit d'exercer leur violence contre des ennemis extérieurs, ni le droit d'exercer le châtiment contre les ennemis « au dedans » de la communauté, « …manquant d'ennemis extérieurs et de résistance » (GM, § 16, p. 276), intériorisent ces instincts de violence, c'est-à-dire les retournent du dedans *contre l'homme intérieur qu'ils sont eux-mêmes.* La mauvaise conscience n'est autre que la force active refoulée et retournée contre elle-même. Sous l'apparence de combattre les passions par la « raison » – élaboration de fait ultérieure de la mauvaise conscience – ce sont en fait d'abord des passions qui entrent en lutte contre elles-mêmes. Des maîtres, on affirmera que : « ce n'est pas *en eux* que la "mauvaise conscience" a germé, mais *sans eux* elle n'aurait pas levé, cette horrible plante, elle n'existerait pas si, sous le choc de

leurs coups de marteau, de leur violence d'artiste (*ihrer Künstler-Gewaltsamkeit*) une prodigieuse quantité de liberté n'avait disparu du monde… » (GM, II, § 17, p. 278).

29 D'une part, de par leur qualité d'êtres *faibles,* il est plus facile aux esclaves d'intérioriser ces instincts, dans la mesure où le *bien* (cf. la première Dissertation) *réside pour eux dans la négation intériorisée de cette négation violente subie de la part de l'autre.* À ce stade, la mauvaise conscience ne contiendrait rien de fondamentalement différent de cette disposition déjà entrevue dans la première Dissertation. D'autre part – c'est là qu'apparaît le caractère « mauvais (*schlecht*) » de la conscience – cette intériorisation est à présent celle de la structure de la punition, à savoir la violence exercée contre le débiteur qui ne tient pas sa promesse. En bref, la *violence de la punition extérieure (juridique) est réappropriée comme violence d'une punition intérieure (morale) exercée contre toute expression de la violence (extérieure).*

30 En tenant compte de la circularité du processus total de la violence, on y discerne trois moments.

31 1. En un premier moment, l'instinct de violence extérieure des maîtres s'est déjà « auto-dépassé » dans la mesure où la volonté d'un « complexe de puissance (*Macht-Complex*) » (GM, § 11, p. 268) imposait l'interdit de la violence à l'intérieur de la communauté. Mais cette violence interdite se « sublimait » déjà néanmoins en « inventant » le châtiment violent. *Le châtiment éthique est une violence au service de l'interdit de la violence.*

32 2. Face à cette première négativité de l'instinct de violence, les esclaves intériorisent la violence du châtiment éthique lui-même en la sublimant en *châtiment moral* au service de l'interdit de *toute violence extérieure, naturelle comme judiciaire,* puisqu'ils n'ont pas le droit de se faire justice eux-mêmes. Il est sans doute permis de noter le parallélisme de cette généalogie de la conscience morale de l'esclave « nietzschéen » avec celle de la conscience morale de l'esclave « hégélien ». Toutefois, lorsque Hegel écrit : « le travail est désir *réfréné,* disparition *retardée,* le travail *forme* »[23], l'interdit générateur de la conscience porte sur le désir de consommation immédiate et libre de l'objet naturel et non sur le désir comme libération de la violence à l'égard d'autrui. L'interdit du désir produit, chez Hegel, l'intériorisation de l'image, puis du *concept* de l'objet travaillé, tandis que chez Nietzsche cette intériorisation, suite au refoulement du désir, intériorise le châtiment, puis la conscience morale. Ceci constitue, dans le processus décrit par Nietzsche, un second moment, celui de l'intériorisation de l'interdit par la conscience *morale* (au sens, cette fois de la moralité subjective). Le châtiment moral est la violence du châtiment juridique intériorisée au service de l'interdit *absolu* de la violence. La conscience se fait intérieurement violence d'extérioriser la violence en général. La conscience morale a en effet un caractère absolu, inconditionné : trop faibles pour les satisfaire avec joie, les esclaves condamnent *toute* expression des instincts violents.

33 3. Mais le cercle sera fermé lorsque, en un troisième moment, par la médiation des prêtres ascétiques, les faibles renverseront la violence sublimée du châtiment au détriment des forts eux-mêmes qui la leur imposaient, au premier moment, en toute « bonne conscience » éthique. Un nouvelle domination, celle de l'idéal ascétique, s'exercera, fondant l'exigence de justice elle-même sur *la moralisation de la justice,* l'affaiblissement corrélatif de toutes les peines corporelles à caractère étroitement juridique, et, bientôt, sur l'idéal ultime : la suppression de toutes les peines juridiques (de mort, d'emprisonnement, *etc.*) au bénéfice des seules sanctions et *souffrances* « morales ». Le troisième moment consiste donc en la suppression du premier moment qui l'a engendré, l'effacement de la justice par la charité, du droit par la moralité, effacement interprété comme une stratégie des faibles. L'idéal de la vertu, c'est bien le dépérissement progressif de l'état

juridico-éthique des mœurs, résidu encore trop extérieurement violent de l'éthique originaire et, comme tel, insupportable aux sujets de la « moralité ».

34 Revenons sur le second moment du processus. Si la « conscience » est dite « mauvaise » (*schlechtes Gewissen*), c'est bien d'abord en vertu d'une appréciation des maîtres. La « mauvaise conscience » est une expression qui s'entend *dans la langue des maîtres* pour lesquels ce qui est opposé au « bon » (*gut*) est, non pas le « méchant » de la moralité (*böse*), mais le « mauvais » (*schlecht*) selon l'éthique noble. Les dominés, c'est-à-dire les faibles, sont « mauvais » : mal constitués, mal « venus », malsains, malades. Le « mauvais » de la « mauvaise conscience » s'entend au sens de la « mauvaise santé », qui a engendré une « maladie grave » (GM, II, § 16, p. 275). L'éthique des mœurs, imposa les normes liées à une vie collective : la paix civile, un minimum de vie sédentaire, la prévision de l'avenir se substituèrent « …à la guerre, à la vie nomade, à l'aventure ». La collectivité, exigeant la communication constante, entraîna la formation de la « conscience », comme nous la restituée plus haut *Le gai savoir,* V, § 354 (sur « le génie de l'espèce »).

35 La première maladie – qui affecta en un sens *tous* les hommes - fut donc celle de « la conscience (*das Bewusstsein*) » (GM, II, § 16, p. 275) substituée à l'instinct comme organe de connaissance. Elle rend l'homme « malade », puisqu'à la sûreté et à l'automatisme elle substitue l'hésitation, la réflexion. Cette conscience est par définition vouée à « l'erreur », car elle a pour fonction d'identifier des réalités toujours différentes et de « réduire » la nouveauté du futur par rapport au passé. Elle constitue avec le langage et les concepts « le génie de l'espèce » étudié dans *Le gai savoir.* Mais grâce à cette erreur vitalement utile, elle permet l'évaluation de l'avenir, le calcul, la supputation de la causalité, toutes connaissances nécessaires lorsque l'on vit, de façon durable, en communauté. Pour le dire d'un mot que Nietzsche aime répéter : la « vérité » elle-même (l'adéquation de la conscience) est une « erreur » vitalement nécessaire à l'homme en tant qu'espèce.

36 Ici prend place la définition générale de l'homme comme « l'animal malade », « l'homme souffrant *de l'homme, de soi-même* » (GM, II, § 16, p. 276), « il est *l'*animal malade » (GM, III, § 13, p. 310). Cette première maladie, qui affecte *tous* les hommes, est celle de la « conscience de soi » (*Selbstbewusstsein*) ou de la « culture » imposant à l'homme de rompre dans l'angoisse avec la spontanéité de l'instinct pour lui substituer la réflexion, le sens du « futur contingent » (Aristote), la « possibilité du n'être pas ». Bien entendu, cette spiritualisation demeure le fait d'une « âme animale (*Thierseele*) » (GM, II, § 16, p. 276). Or, comme cette « acculturation » ou cette « spiritualisation »[24] fut d'abord dominée par des maîtres imposant *en conséquence de ce qu'ils étaient* à des esclaves les contraintes éthiques, elle impliquait une justice pénale forte. Impliquant le châtiment, elle entraîna une seconde « maladie », celle de la « mauvaise conscience ». Les esclaves la contractèrent en intériorisant l'interdit d'une violence que les maîtres avaient, certes, dû limiter dans leurs rapports entre eux, mais continuaient d'exercer de façon « forte » et « libre » en faisant la guerre à l'extérieur et en administrant le châtiment juridique à l'intérieur. Cette seconde maladie, maladie « particulière » qui n'est plus la maladie générale de la conscience de soi, ou du « genre humain », est d'abord celle de la « faiblesse » congénitale d'un certain type d'homme qui engendre la conscience du Bien comme négation du Mal (première Dissertation) puis devient celle de la « mauvaise conscience » (seconde Dissertation). Sur la base de la structure générale de la « conscience » – maladie générale de l'animal humain – s'engendre la « mauvaise conscience » – maladie particulière d'un type humain, se formant elle-même en deux phases. La première est celle de la conscience morale des valeurs (négation du Mal décrite dans la première Dissertation) ; la seconde est celle de l'auto-punition intérieure (mauvaise conscience *proprement dite* décrite dans la seconde Dissertation). Au cours de cette seconde phase, la conscience s'empoisonne en secrétant

la « souffrance » comme auto-punition, châtiment intériorisé, sur le mode ultimement le plus raffiné en Europe, celui de l'imitation du Christ, de la souffrance comme pénitence pour le péché : « sans aucun doute, écrira Nietzsche, c'est là une *maladie,* la maladie la plus terrible qui ait sévi jusqu'à présent parmi les hommes » (GM, II, § 22, p. 284).

37 À l'esclave, par conséquent, *toute* violence est interdite, en raison, d'une part, de la structure réactive de *sa* catégorie du Bien (négation de la négation violente du maître : il *s'interdit* la violence active) et en raison, d'autre part, de l'intériorisation de la structure du châtiment qui vient en quelque sorte renforcer la structure de son intériorité morale. Les deux conditions (conscience du Bien et mauvaise conscience) doivent néanmoins être soigneusement distinguées. Car, pour que la « mauvaise conscience » soit intériorisée, *il faut d'abord que se soit formée l'intériorité de la conscience morale, la conscience du Bien comme « libre négation du Mal ».* La mauvaise conscience (seconde Dissertation) *suppose* l'intériorité de la conscience du Bien (première Dissertation) qui prépare le « lieu » où s'effectue l'intériorisation, le futur « sanctuaire » de la mauvaise conscience. Elle ne crée pas cette intériorité, ce « vide intérieur » ruminant le ressentiment, mais lui apporte un nouveau contenu, préalablement structuré par l'éthique des mœurs.

38 Ceci étant admis, il est vrai que la « mauvaise conscience » intériorise la relation du châtiment à l'intérieur de la conscience morale – mais d'une conscience morale qui, de toutes façons, est déjà toute prête, prédisposée typologiquement à s'approprier cette structure de culpabilité, selon la généalogie de la première Dissertation. Il convient de souligner qu'en intériorisant la cruauté envers soi-même, les tortures morales, *etc.,* les faibles intériorisent à présent (seconde Dissertation) la *structure juridique de la maîtrise.* Autrement dit : l'intériorisation du châtiment étant l'intériorisation des *forces actives* – libres et responsables juridiquement du châtiment – par les *forces réactives,* elle est l'intériorisation par l'esclave de la structure maître-esclave.

39 Kant est sans doute le philosophe de la « fondation » qui a souligné le plus fortement le rapport – qui n'est pour lui qu'un rapport d'*analogie* et non, comme pour le généalogiste, un rapport de *provenance* (*Herkunft*) – entre le « tribunal extérieur » de la moralité des mœurs et « le tribunal intérieur » de la conscience morale. « Le sentiment d'un *tribunal intérieur* inscrit en l'homme, écrit-il, devant lequel les pensées s'accusent ou se disculpent l'une l'autre, correspond à la conscience morale »[25]. Elle est ce « juge intérieur » dont l'homme perçoit « la voix terrible »[26] qu'il ne peut éviter d'entendre, même s'il n'y obéit pas. Mais il ne s'agit pour Kant que d'une analogie et non d'une origine effective, en vertu de l'autonomie supposée – pour Niezsche totalement illusoire – de la conscience morale. L'intériorisation de la force active – ce qu'est à l'origine la violence du châtiment – par la force réactive de l'esclave la mettant à son service, sur le mode de la peine interne que sont remords et repentir, n'est évidemment pas perçue par Kant. Il place d'emblée la dualité du juge et du jugé comparaissant, sous le signe de la différence entre la volonté-noumène (le juge) et la volonté phénomène (le jugé), afin, mentionne-t-il, d'éviter la contradiction qui consisterait à identifier dans la conscience, juge et partie, et à menacer de partialité les jugements moraux.

40 Relue du point de vue du généalogiste, cette analyse de la « conscience morale » opère deux déplacements dont l'unique bénéfice est celui de la dissimulation, soigneusement entretenue par Kant, de l'origine réelle (la « provenance » typologique) de la conscience morale. Le premier déplacement consiste à poser l'analogie avec la relation « juge-jugé » comme relation dérivée, au lieu d'assumer l'analogie au plan du châtiment extérieur comme expérience originaire, rapportée

au châtiment intérieur seulement en un deuxième temps. Par là, Kant centre la conscience sur le « jugement » et non sur « l'affection » (sentiment d'une peine) qui est en fait *l'origine réelle* de la conscience, comme nous l'a montré la logique du jugement moral de l'esclave étudiée plus haut. Ce qui confirme cette sorte de « dénégation » du premier déplacement est l'insistance avec laquelle il tient à distinguer le « repentir », affection *découlant du jugement originaire,* des conduites d'auto-flagellation où il ne voit qu'orgueil et diversion, alors qu'elles sont en vérité pour Nietzsche l'expérience initiale de la mauvaise conscience : « l'ascétisme monacal qui, par crainte superstitieuse ou par hypocrite dégoût de soi-même, ne répugne pas à se martyriser et à pratiquer la mortification de la chair, ne vise pas véritablement la vertu, mais une expiation exaltée »[27].

41 Le second déplacement auquel procède Kant consiste à amorcer la fiction d'un juge omniscient et tout-puissant tout en niant à nouveau, de son point de vue, qu'il s'agisse là de l'origine « réelle » de la croyance en Dieu. Ce qui est remarquable aux yeux du généalogiste, c'est que Kant flirte de très près, dans ce passage de la *Doctrine de la vertu* sur la conscience morale, avec l'origine fictionnelle de l'Idéal ascétique telle que Nietzsche l'assumera comme origine de *toute croyance théologique,* dans la troisième Dissertation. En effet, poursuit Kant, comme le juge-noumène intérieur demeure une raison morale finie, qui n'est ni omnisciente ni toute-puissante, il doit admettre *l'imperfection* de sa science et de l'exécution de ses sentences, en comparaison avec un juge *supposé* infiniment parfait : « Dieu »[28].

42 Mais comme s'il avait conscience de pouvoir être entendu généalogiquement et du danger de cette interprétation pré-nietzschéenne, Kant ajoute qu'il ne s'agit ici que d'une « fiction régulatrice » devant aider la conscience morale finie à toujours mieux parfaire ses jugements, non de la raison qui pousserait à la formation constitutive de l'idée de Dieu et à admettre son existence : « ...encore moins à admettre un tel être suprême comme existant en dehors de lui »[29]. Kant veut, on le sait, que cette dernière « croyance » soit indépendante de la « fiction » et qu'elle découle du postulat de la raison pratique. Pour le généalogiste, au contraire, c'est bien la « fiction » qui, par l'« illusion » qu'elle engendre, mène à la « croyance » en Dieu, tandis que Kant estime que cet usage fictionnel de l'idée du juge suprême est tenue à distance de l'origine effective de la croyance, à savoir le « postulat » argumenté par la raison pratique. La comparaison entre l'analyse kantienne de la conscience morale et la généalogie nietzschéenne montre d'abord comment, tout en admettant le rapport étroit entre le jugement juridique extérieur et le jugement moral intérieur, une philosophie de la « fondation » peut (se) dissimuler le phénomène de l'intériorisation du juridique par le moral. Mais elle montre aussi le caractère de fiction prétendument régulatrice de l'idée de Dieu dans cette conscience morale auquel Nietzsche va conférer un caractère constitutif de croyance. Il s'agit de la projection « spirituelle » de l'intériorité métaphysique : la volonté noumène d'abord, l'esprit infini ensuite. Cette intériorité de la conscience morale va être en effet l'origine d'un concept « ontologique » dualiste, dont la postérité religieuse et métaphysique sera considérable, celui de « l'esprit » (*der Geist*) subjectif : l'esprit comme intériorité « subjective », séparée de toute extériorité, source morale du dualisme métaphysique entre l'esprit et la matière[30]. Ainsi, la volonté de puissance faible, comme volonté de « surpassement de soi », continue d'emprunter à la volonté de puissance forte la structure de la maîtrise.

43 Au moment même où il constitue à l'intérieur de lui-même le contenu de *sa* conscience morale, puis de *sa* conscience spirituelle, l'esclave « reproduit » en lui la forme extérieure de la maîtrise. Le jeune Hegel avait déjà écrit, en comparant les hommes selon le judaïsme et l'homme selon Kant que « ... les premiers ont leur maître hors d'eux, tandis que le second le porte en lui-même »[31]. Aux yeux de Nietzsche, plus radicalement encore, l'intériorisation morale de la maîtrise est l'effet

immédiat de la maîtrise juridique (dans le droit pénal) sur la conscience morale des faibles ou de ceux qui, comme le peuple juif, mis en esclavage, adoptent par stratégie la morale des esclaves. Ceci parce que la conscience devient, à l'intérieur d'elle-même, à la fois le juge et l'accusé, le bourreau et la victime. Nietzsche pourrait écrire, en parodiant le jeune Hegel : « l'esclave n'est pas seulement l'homme qui a son maître à l'extérieur de lui, mais, *simultanément et nécessairement,* à l'intérieur de lui ».

44 Il convient alors, en un bref bilan des acquis théoriques obtenus, de souligner trois aspects de la précédente analyse.

45 1. D'abord, il était nécessaire de souligner la fécondité historique de cette structure de redoublement intérieur de la maîtrise par la mauvaise conscience. Apparaît ici quelque chose de « ...si *prometteur pour l'avenir* que l'aspect de la terre en fut foncièrement changé » (GM, II, § 16, p. 276). Les deux maladies, la maladie « générale » du genre humain, la « conscience de soi (*das Selbstbewusstsein*) », et la maladie « particulière », la « mauvaise conscience (*das Schlechtes Gewissen*) », bien qu'elles soient des formes distinctes et successives de « l'âme animale », sont grosses d'avenir spirituel, proprement de l'« esprit (*der Geist*) ». La mauvaise conscience, approfondissant son intériorité, va peu à peu oublier son origine vitale et se forger la fiction dualiste de l'âme-substance, puis du Dieu-substance. Dit en termes hégéliens : l'intériorisation de l'esprit « objectif » a constitué l'esprit moral « subjectif », gros lui-même de l'esprit « absolu ».

46 C'était l'intérêt que nous trouvions à la comparaison avec l'analyse kantienne qui comportait cette fiction du noumène fini, puis du noumène infini, base de la croyance dualiste. La *spiritualisation* métaphysique et religieuse ainsi expliquée comme une *troisième forme* d'intériorisation de la conscience après la conscience de soi, puis la mauvaise conscience (seconde Dissertation), est l'intériorisation proprement métaphysique ou ontologique sur laquelle va miser l'ascétisme religieux (transition, ici, de la seconde Dissertation à la troisième Dissertation). Désormais, la conscience va vouloir se croire, puis vouloir se démontrer « pur esprit », d'une « nature réellement distincte » de celle du corps, elle-même créée par un esprit absolu infini, afin qu'il se soumette ce corps, *etc.* Au-delà, c'est tout le renversement de la domination des forts, cette nouvelle forme d'auto-surpassement de l'homme historique, qui est contenu ici en puissance. Y est ultimement impliqué le renversement « surhumain » de cette domination dans le jeu du monde humain qui compte parmi « les coups les plus heureux et les plus inattendus » (GM, *Ibidem,* p. 277) du jeu du monde. Le généalogiste inscrit donc cette création de l'homme, dans le jeu du grand enfant cosmique, aimé d'Heraclite.

47 2. Ensuite, il faut rappeler que l'origine de la mauvaise conscience n'a rien d'un développement spontané, en régime de finalité interne : c'est bien « une race de maîtres et de conquérants » (GM, § 17, p. 277) qui a imposé instinctivement ses « formes » (*Ibidem*) – celles de l'État et de son droit – à une masse errante, faible et inorganisée, l'obligeant à « refouler » tout instinct de liberté. Ce dernier terme signifie toujours, pour Nietzsche, l'instinct de commander en imposant *ses formes* à une matière extérieure, matérielle ou humaine : « l'*instinct de liberté* (ou pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) » (§ 18, p. 279).

48 N'oublions pas l'équation volonté de puissance = volonté de « domination de soi » (*Selbstüberwindung)* = volonté de maîtrise de soi = volonté de liberté. La liberté effective est toujours pour Nietzsche, et ce, conformément à la tradition la plus classique, la maîtrise de soi.

49 3. Enfin, « c'est la même force active » (§ 18, p. 278) qui, refoulée de l'extérieur où elle agit chez les maîtres, va *être mise au service de la force réactive* qui définit l'esclave. Nous l'avons déjà souligné,

l'intériorisation de la force active interdite se fait *par et dans une force réactive* typologiquement opposée à la force active des maîtres. Autrement dit : si le maître met les forces réactives (que sont les esclaves) au service de *sa* force active, l'esclave met la force active, que le maître lui interdit d'exercer au dehors, au service de *sa* force réactive. Ce n'est donc pas d'elle-même, par sa propre puissance que la force active s'intériorise dans l'esclave. Le croire serait simplifier à l'excès la complexité de la généalogie de la « mauvaise conscience ». L'esclave a toujours déjà tendance à nier au moyen de sa force réactive la valeur positive des forces actives, c'est le point acquis dans la « Première Dissertation » par l'explication de la formation de la valeur du « bien » pour l'esclave : est bon celui qui nie du dedans la valeur des forces actives et agit en conséquence. Il n'y avait à ce stade qu'une inhibition de ces forces.

50 À cela s'ajoute à présent (« Seconde Dissertation ») l'intériorisation de *l'usage* des forces actives exercé par le maître sur le mode de *la mise en forme de la loi,* à savoir l'interdit et le châtiment. La force active n'est plus simplement niée du dedans par la force réactive, mais elle est *retournée contre elle-même* – notamment en tant que châtiment intérieur – par la force réactive. La force réactive fait usage de la force active intériorisée, elle *agit réactivement la force active.* C'est bien pourquoi le « surpassement de soi à partir de l'autre », formule par laquelle nous définissions la volonté de puissance de l'esclave, en est à présent à un nouveau stade, beaucoup plus positif, de son élaboration : non plus celui du surpassement de soi à partir de la seule force de l'autre niée et inhibée en soi, mais *à partir de la loi et du châtiment intériorisés.* Nietzsche, on le sait, ne sépare pas la « forme » de la « force » : la mise en forme dont il parle ici est la mise en forme des forces réactives. Cette forme-force est celle de la loi (dont il a fait l'éloge « éthique » en GM, II, § 10).

51 Questionner la morale, c'est bien, dans un geste classique, pour Nietzsche, questionner l'origine de la loi. Or, répétons-le, tant ce point mérite d'être souligné : ce qui caractérise la mauvaise conscience n'est pas une simple intériorisation « psychique » de la force active refoulée, c'est l'intériorisation de la force active de la « loi » éthique dont la première et plus intense expression a toujours été le « châtiment ». La force active de la loi, refoulée, fait donc « retour » en un « retournement »[32] à l'intérieur, sur le mode de « ce plaisir de se donner à soi-même une forme comme on le ferait d'une matière difficile » (GM, II, § 18, p. 278). Mise au service de la force réactive, la mise en forme active et intérieure de soi a pour elle un bel avenir de « sublimation » : la « grandeur » de la loi morale et plus généralement toutes sortes de « beautés nouvelles et étranges » (*Ibidem,* p. 279), esthétiques, intellectuelles, métaphysiques. Ainsi s'explique la fécondité de la mauvaise conscience qui est, certes, une maladie, « …mais c'est une maladie comme la grossesse en est une » (GM, II, § 19, p. 279).

4. Vers l'idéal ascétique : la religion de la mauvaise conscience

52 La dernière étape de la « Seconde Dissertation » (GM, II, § 19-25) est consacrée, sur la base de la « spiritualisation » qui a été reconstruite dans le commentaire de la fin du § 18, à la formation de la religion de la mauvaise conscience, et prépare ainsi l'analyse de la « signification des idéaux ascétiques ». Rappelons que la religion primitive reposait sur le déplacement de la relation « créancier-débiteur » du présent vers le passé. S'étant sacrifiés, en une promesse des premiers temps, à l'avenir des générations futures, les ancêtres ont droit, par une sorte de réciprocité de débit, aux sacrifices faits par les générations présentes à leur profit. S'acquitter d'une *dette* à leur égard renforce d'ailleurs leur puissance bienfaisante, ce qui entraîne que, plus la civilisation progresse en pouvoirs de raison et a tendance à détacher le pouvoir rationnel de la réalité

matérielle, plus elle tend à percevoir la puissance des ancêtres comme « surnaturelle » : « l'ancêtre finit par prendre le visage d'un *dieu* » (GM, II, § 19, p. 280). *Le progrès historique de la raison s'accompagne d'une religion de la raison, c'est-à-dire d'une religion dans laquelle l'ancêtre se métamorphose peu à peu en un Dieu supra-humain, en une raison méta-naturelle.* Nous avons expliqué plus haut ce paradoxe à propos de l'esprit de « profondeur » que développe le prêtre. Plus le réel est maîtrisé rationnellement et manipulé de façon profane et « impure », plus on est contraint de poser la « profondeur » du sacré et du divin « au-delà » du réel lui-même afin qu'il ne soit pas contaminé par ce dernier. Le passage de la religion mythologique qui sacralise le réel naturel aux religions monothéistes qui sacralisent un Dieu transcendant et naturellement « indéterminé » parce que purement « autodéterminé » s'explique comme une nécessité : le Dieu qui justifie un rapport rationnel au réel ne peut qu'être transcendant. Mais, avec le progrès de la transcendance du divin, croît en proportion l'intensité d'une conscience de la dette. L'avènement du Dieu juif (le Dieu-père) puis du Dieu chrétien (le Dieu-fils) est le sommet de la conscience religieuse en Europe sur le mode continué de la conscience de dette : « l'avènement du dieu chrétien, le plus haut degré de divinité atteint jusqu'ici, a porté aussi à son plus haut degré le sentiment de la dette sur terre » (GM, § 20, p. 281). Il faut sans doute reconnaître l'existence d'une longue période intermédiaire, pendant laquelle les dieux païens (les dieux grecs et romains) se sont fait « doubler », dans le ressentiment et la mauvaise conscience, par une religion parallèle et rivale – avec peut-être certains accommodements – mais la revanche du « despotisme » intérieur, la maîtrise absolue de la mauvaise conscience, étale enfin son triomphe : « le despotisme qui supprime l'indépendance de l'aristocratie fraye toujours aussi la voie à quelque monothéisme » (GM, II, § 20, p. 281). Or le christianisme ayant décliné, l'affaiblissement de la foi a entraîné « …un déclin considérable de la conscience humaine de la faute déjà constatable aujourd'hui » (*Ibidem*). L'avènement du surhumain entraînera la délivrance à l'égard de cette dette envers l'origine transcendante, puisque l'athéisme est synonyme d'une « *seconde innocence* » (Ibidem, p. 282).

53 L'épisode judéo-chrétien a donc débuté avec la formation de l'idée d'une dette non remboursable, en vertu d'un « péché originel » inexpiable à l'égard d'un *Dieu rationnel et moral* qui interdit toute violence. La « bonne conscience » de pouvoir rembourser la dette par des sacrifices appropriés, caractéristique des religions de la force, est alors supprimée par la « mauvaise conscience » d'avoir fauté, c'est-à-dire péché, à l'égard du Créateur de telle manière que l'impossibilité du « rachat » en un acte fini dans le temps soit envisageable. L'intériorisation de la loi, seconde étape du « surpassement de soi » à partir de l'autre, s'est déplacée vers le surpassement de soi à partir de l'autre *comme Loi et interdit posés par Dieu.* Un crime perçu comme révolte ou désobéissance envers Dieu, l'être supra-naturel et infini, ne peut, tout en restant pris dans la logique de l'échange dette-châtiment, qu'engendrer l'idée du « châtiment *éternel* » (GM, § 21, p. 282). La punition de Jahvé s'exprime en effet d'abord comme châtiment infligé aux générations en leur devenir indéfini : « tu enfanteras et tu travailleras dans la souffrance ». Dans le cadre d'une religion de la mauvaise conscience qui se pose comme intériorité spirituelle, la faute originelle ne peut qu'être une faute *contre l'esprit infini* et son châtiment devrait exiger une durée infinie. L'ancêtre humain (Adam) n'est plus sacralisé, ni encore moins divinisé, mais bien identifié à l'auteur du péché originel contre l'esprit, lui qui a choisi le principe de la chair (l'amour de soi) contre le principe spirituel (l'amour de Dieu, totalement autre que la nature).

54 Vont s'ensuivre, logiquement, une culpabilisation de « …la nature du sein de laquelle l'homme est sorti et dans laquelle on place désormais le principe du mal » (§ 21, p. 282), et, plus radicalement, une culpabilisation de « l'existence en général qui *n'a plus de valeur en soi* » (*Ibidem*). Telle est la naissance du *nihilisme,* dans le domaine de la religion de la mauvaise conscience. Ayant posé l'*être*

dans ce *néant* qu'est l'esprit (comme l'esprit qui, selon le mot de Goethe repris par Hegel, « toujours nie » la nature ou l'être matériel d'abord et soi-même ensuite), le nihilisme pose à l'inverse le *néant* dans la nature et l'existence réelle en général. *Mais cette inversion nihiliste « ontologique » résulte d'une inversion nihiliste « morale » : c'est parce que la liberté-non violente vaut comme le bien, négation du mal (la nécessité-violente), que l'être-néant de l'esprit est la vérité du non-être qu'est la nature.* Seul l'esprit infini, Dieu lui-même, pourrait sauver l'homme d'un tel crime : seul un rachat véritablement infini serait à la mesure de ce péché contre l'esprit infini. L'unique façon d'envisager le remboursement d'une telle dette serait qu'elle soit payée par l'être infini lui-même. Et tel est, en effet, « …ce coup de génie du *christianisme* » (GM, II, § 21, p. 283). Dieu lui-même *se* sacrifie afin de payer la dette de l'homme, Dieu (comme Fils) *se* sacrifie pour racheter l'homme aux yeux de Dieu (comme Père).

55 Mais dès lors la logique initiale de l'échange régissant la dette est brisée. Imaginerait-on, dans la logique de l'échange éthique, que *le créancier, dans la personne de son fils, se substitue au débiteur (par amour de son débiteur) pour se rembourser de sa dette* ? Ce serait là une pure absurdité (« est-ce croyable ? » (*Ibidem*)) qui ne saurait conserver un sens que parce que la seconde personne de Dieu, qui est « amour », contredit la première personne (le Père qui est « justice »). La « dette envers Dieu » (GM, § 22, p. 283) fut donc l'invention la plus géniale de la mauvaise conscience afin de se culpabiliser infiniment et de se surpasser infiniment à partir de son Autre. Cet Autre n'était, au second stade de son dépassement, que le Non qu'opposait le sujet, comme esprit fini, à la nature en lui : il est à présent, « lorsqu'il le fait jaillir hors de lui-même, un oui, quelque chose d'existant » (*Ibidem*). La métamorphose et la projection du non-être en être, du non en oui originaire, origine de toute l'illusion théologique de la moralité, est à nouveau perceptible ici. La culpabilité se perçoit faussement comme le *non fini* opposé au *oui infini* supposé être Dieu. Or, ce qui n'est en vérité que *sa* négativité niée et projetée en un Être originaire, créateur de la nature et d'une violence qu'il faut surmonter à l'infini, est illusoirement pris par la mauvaise conscience comme son fondement ontologique et moral. Ainsi, la culpabilité et l'exigence du châtiment se sont infiniment approfondies, par rapport à la simple culpabilité de la violence naturelle exercée *par rapport à autrui.* L'auto-surpassement de la volonté de puissance faible est parvenu à son troisième et ultime degré : « sa *volonté* d'ériger un idéal – celui du Dieu saint –, pour être, face à ce Dieu, tout à fait sûr de son absolue indignité » (§ 22, p. 283-284).

56 Les trois « dogmes » essentiels du christianisme peuvent alors être mis en place : la création de la liberté finie par Dieu ; la faute originelle (l'affirmation de soi dans la « chair », le péché de nos ancêtres) ; le « salut » par la mort du Christ, dont la souffrance infinie, celle du Dieu fait homme, opère le « rachat » de l'homme. Mais le Christ laisse un message, celui de son « imitation » ; dorénavant, la « pénitence », la souffrance que l'on s'inflige pour *ses péchés,* prolonge et accomplit le rachat du Christ. La souffrance n'est plus seulement celle du travail et de l'accouchement de l'homme (dans la perspective de l'Ancien Testament), insuffisante pour le salut, mais elle est encore la souffrance qu'on s'inflige dans l'espoir du salut (dans la perspective du Nouveau Testament). Le sens moral de la souffrance n'est plus seulement celui que Dieu le Père donne à la souffrance qu'il nous fait subir ; la souffrance qui a vraiment du sens – permettant, selon le Christ judaïsé de Paul, le salut – *est celle que l'on s'inflige à soi-même en imitation du Christ, la « crucifixion » de soi-même.*

57 Certes, de ce remboursement de la dette par l'expiation morale en imitation du Christ, les chrétiens seront bien vite tentés de revenir à la logique de l'échange marchand qui était son origine en régime de moralité des mœurs juives. Le trafic des « indulgences » était à son sommet lorsque Luther exigea une grande Réforme de cette immoralité d'une Église redevenue l'espace des

« marchands du Temple ». En ce sens la réforme religieuse était d'abord une réforme morale, comme le soulignera Kant : « les moralistes, eux, se plaignent de la décadence des mœurs qu'ils mettaient fort au compte de ces moyens d'expiation par lesquels les prêtres facilitaient à tous la réconciliation avec la divinité… Quand il existe un fond inépuisable pour le paiement des dettes faites ou à faire, (où) l'on n'a qu'à puiser pour s'acquitter… »[33]. Nous sommes loin de l'origine forte des dieux tels que les grecs notamment les imaginèrent avant leur déclin socratique. L'illusion théologique, certes, fonctionnait alors déjà chez eux par projection, mais « …l'*animal* dans l'homme se sentait déifié et *ne* se déchirait *pas* lui-même » (GM, II, § 23, p. 284). Allant très loin en ce sens, ils attribuaient à leurs dieux l'origine de tous leurs maux sans s'attribuer à eux mêmes une quelconque responsabilité. La généalogie de la mauvaise conscience a montré comment s'était formé un Idéal, « l'idéal ascétique » qui deviendra, rationalisé, « l'Idéal de la raison pure » (Kant), dont il faudra approfondir la signification théologique et le rapport au nihilisme dans la troisième Dissertation.

58 Concluant cette étape (§ 24-25), Nietzsche formule « trois points d'interrogation » (GM, § 24, p. 285).

59 1. Tout d'abord, a-t-on ici érigé ou brisé un idéal ? L'institution de *tout idéal,* répond-t-il, suppose la destruction d'un idéal antérieur. Et de même que le christianisme a détruit les sanctuaires grecs et romains, pour instaurer le sanctuaire de la « conscience », de même faudrait-t-il briser l'idéal de la religion de la mauvaise conscience pour instaurer un nouvel idéal de force. Cependant, dans le cas d'un idéal de la force, comme nous l'a appris l'étude de la transvaluation dans le *Zarathoustra,* c'*est toujours l'affirmation pensée de l'idéal nouveau qui est la raison d'être de la négation pratique de l'ancien.* Telle est la « transvaluation » attendue de toutes les valeurs chrétiennes que prépare le généalogiste.

60 2. Seconde question : est-il possible aujourd'hui de procéder à cette transvaluation pratique ? Le réalisme du généalogiste lui impose de répondre par la négative, car la majorité des esprits dominants est en ce moment celle des « hommes *bons* » (GM, II, § 24, p. 286). Et même parmi les nihilistes – depuis la mort de Dieu – la mentalité dominante demeure celle du conformisme passif. En vue d'opérer la transvaluation de façon pratique, « …il faudrait, pour atteindre ce but, une tout *autre* espèce d'esprits que ceux qu'il est possible de rencontrer à notre époque » (GM, *Ibidem*). Il nous faudrait pour « cette *grande santé* » (*Ibidem*) de nouveaux esprits fortifiés par la volonté de conquête, d'aventure, de guerres, et que toutes ces choses soient devenues des « besoins ». En mentionnant ces « besoins », Nietzsche laisse à nouveau entendre que certains individus se lasseront finalement de cet état de choses médiocrement confortable[34], ce qui nous amène à la troisième question.

61 3. Troisième question : est-il permis d'espérer en l'avenir d'un homme nouveau, le surhomme, surpassant à partir de lui-même l'homme et son idéal d'à présent ? Nous avons fixé plus, haut, en étudiant le *Zarathoustra,* ce que recouvre ce terme de « surhomme (*Übermensch*) ». La question n'est pas de savoir qui doit succéder à l'homme par on ne sait qu'elle mutation biologique fictive qui serait un *terme* : « la question que je pose ici n'est pas de savoir ce qui doit prendre la relève de l'humanité dans l'ordre des êtres, mais bien quel type d'homme il faut *élever* » (AC, § 3, p. 162), question morale s'il en est. Voici la réponse de Nietzsche relative à l'humanité de l'avenir : « en elle, une espèce *plus forte,* un type plus élevé doivent surgir à la lumière, ayant d'autres conditions de formation et de conservation que l'homme moyen. Mon concept, ma *parabole* de ce type humain est, comme on le sait, le terme "surhomme" » (FP, XIII, 10 (17), p. 116).

62 Le surhomme n'est dès lors rien d'autre que la prochaine forme de « surmontement de soi par soi » (*die Selsbstüberwindung*) par laquelle se définit la volonté de puissance de l'humanité. S'il est amené à surmonter socialement la dernière forme d'homme « supérieur », à savoir l'homme « vulgaire » du nihilisme européen, c'est parce qu'il se surmonte, selon la structure d'une volonté de puissance *forte, à partir de lui-même*[35]. Réponse affirmative du généalogiste : « il faudra bien que nous vienne l'homme *rédempteur* (*der erlösende Mensch*) du grand amour et du grand mépris » (GM, II, § 24, p. 286). Le terme de « rédempteur » est évidemment utilisé à dessein par Nietzsche afin d'indiquer que ce surhomme opérera le salut de l'homme fort que le Christ prétendait accomplir pour l'humanité faible. C'est la réalité dans sa force et sa créativité actives que le surhomme, « cet antéchrist et cet antinihiliste » (*Ibidem,* p. 287), voudra rédimer, cette réalité qui a été culpabilisée au nom de l'idéal chrétien. Notons bien que cette « réalité (*Wirklichkeit*) » n'est pas une réalité factuellement neutre, car elle est elle-même normative et axiologique, pénétrée d'un *idéal,* celui du dépassement de soi *à partir de soi.* Le généalogiste anticipe sur un mode imaginaire et symbolique ce nouveau rédempteur : « *Zarathoustra le sans-dieu* » (GM, II, § 25, p. 287).

Notes de bas de page

1. MVR, IV, 62, p. 433.

2. *Ibidem,* p. 440.

3. Bergson procède à l'analyse des deux formes de mémoire dans *Matière et mémoire,* 1939, Paris, PUF, édition de 1949, pp. 83-96.

4. Bergson dit aussi de la mémoire-habitude qu'elle « ... devra inhiber constamment », *Ibidem,* p. 90.

5. De la mémoire-souvenir Bergson affirme encore que « ...conquise par l'effort, (elle) reste sous la dépendance de notre volonté » (*Ibidem,* p. 94).

6. Nietzsche retrouve ici le thème du « contrat » que Hegel situe seulement au plan du « droit abstrait » des rapports de propriété. Paradoxalement, Nietzsche, même s'il critique le contrat social rousseauiste comme une utopie *politique* des faibles, place pourtant aussi la « promesse » entre les maîtres, puis d'esclaves à maîtres, dans l'horizon de l'éthique sans la restreindre au plan du droit abstrait ou des échanges économiques, mais en en élargissant la logique à la communauté.

7. Terme à entendre ici au sens d'individu-singulier et non au sens latin d'*individuum* opposé à *dividuum.*

8. Comme le souligne R. Beardsworth, dans *Nietzsche,* Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 80 : « cette ultra-moralité n'est pas la destruction irrationnelle de la loi ; elle en est sa relève (dans un sens presque hégélien) ».

9. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres,* VI, 71.

10. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponèse,* V, 85, III.

11. Sur ce thème du droit « personnel », cf. par exemple Kant, *Doctrine du Droit,* I, § 18 et Hegel, *Principes de la Philosophie du droit,* § 40.

12. Cf. aussi Bergson : « *pensare,* d'où dérivent "compensation" et "récompense", a le sens de peser », *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, PUF, 1955, p. 68.

13. A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* 1776, Paris, PUF, 1995, Livre I, Ch. II, p. 15.

14. K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande,* Première Partie, 1845, trad. Éditions Sociales, 1972, p. 57.

15. *Ibidem,* p. 73.

16. Cf., à nouveau, Bergson : « la notion a dû se dessiner déjà avec précision dans les échanges », *Les deux sources,* édition citée, p. 68.

17. Cf. Bergson : « ...accepter un dédommagement pécuniaire : alors se dégagera nettement l'idée de compensation, déjà impliquée dans celles d'échange et de réciprocité », *Ibidem,* p. 69.

18. Il est particulièrement remarquable qu'E. Dühring (1833-1921) fut la « bête noire » théorique de Nietzsche dans le domaine de la philosophie politique (en référence à *Sache, Leben und Feinde* de 1882), comme il fut celle d'Engels, (cf. l'*Anti-Dühring*) de 1887 qui s'en prenait au théoricien de l'économie politique et du socialisme.

19. Platon, *Gorgias,* 483, b, *Œuvres,* Pléiade, I, p. 426.

20. H. Bergson, *Les deux sources..*, édition citée, pp. 71-72.

21. E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* II, § 66, « Du principe du jugement concernant la finalité interne des êtres organisés ».

22. L'expression est empruntée à Spinoza, *Éthique,* III, Prop XVIII que cite Nietzsche, sur la base de la lecture de K. Fischer : « la Déception (*morsus conscientiae*) est la tristesse opposée au Contentement ».

23. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* I, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 165.

24. C'est là, en effet, un premier aspect de l'esprit (*Geist*) au sens, en quelque sorte, de l'esprit « objectif » de Hegel : ici « esprit » signifie « culture ».

25. E. Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu,* « Du devoir de l'homme envers lui-même comme juge naturel de lui-même », trad. A. Renaut, Paris, G-F, 1994, p. 295.

26. *Ibidem.*

27. *Ibidem,* p. 364.

28. *Ibidem,* p. 297.

29. *Ibidem.*

30. Ce second aspect de l'esprit est celui de « l'esprit subjectif », au sens hégélien.

31. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin,* trad. J. Martin, Paris, Vrin, 1948, p. 31.

32. Nous utilisons ici à dessein le vocabulaire freudien, tant les mécanismes décelés par Nietzsche sont voisins de ceux que Freud mit à nu à partir des « pulsions » sexuelles et agressives. Pour une comparaison entre l'intériorisation nietzschéenne et le « retournement sur la personne propre (*Wendung gegen die eigene Person*) » de la pulsion chez Freud, nous renvoyons à P. L. Assoun, *Freud et Nietzsche,* Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1980, pp. 215-216.

33. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison,* 1794, trad. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 147.

34. Nous avons en effet étudié plus haut les conditions d'apparition de ces hommes supérieurs. Première Partie, Chapitre V, 1. Un nouvel élevage sélectif de l'humanité.

35. Sur le concept de surhomme, cf. plus haut, Première Partie, Chapitre IV, 4. Le surhomme en tant que « fin » : « but » et non « terme » de l'humanité.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chapitre 3. La signification des idéaux ascétiques

p. 251-278

TEXTE INTÉGRAL

« Le phénomène le plus grand, le plus important, le plus significatif qui se soit jamais manifesté au monde, ce n'est pas le conquérant, c'est l'ascète. »
(A. Schopenhauer, MVR, IV, § 68, édition citée, p. 484)

1. De l'idéal ascétique esthétique à l'idéal philosophique

1 L'hypothèse fondamentale de Nietzsche concernant l'enquête sur les idéaux ascétiques est que le philosophe est « l'insecte ailé » (GM, III, § 10, p. 306) dont le prêtre ascétique est la forme « chenille » (*Ibidem*). La métaphore signifie bien que, sous une forme rampante et ténébreuse, celle du prêtre, *c'est déjà le philosophe* qui attend de pouvoir vivre dans l'air léger et lumineux de l'esprit, celui des preuves et des évidences rationnelles. Le philosophe est le prêtre accompli tout comme le prêtre est le *philosophus larvatus.* Le cas particulier du philosophe allemand est exemplaire : « le pasteur allemand est l'aïeul de la philosophie allemande, le protestantisme même est son *peccatum originale* » (AC, § 10, p. 167). Du point de vue du fils du pasteur Nietzsche, ce fut le cas particulier qui, à coup sûr, fournit le point de départ d'une induction menaçante. Or le philosophe désire un Idéal ascétique de sagesse qui lui impose le « souci » (voire l'angoisse), le « sérieux » (voire la tristesse), la « bienveillance » (voire la compassion). Ces dispositions découlent de son concept de Dieu comme d'un étant parfait, rationnel et universel. Son Dieu est en effet une perfection infinie (donc « inquiétant » la finititude), une raison infinie (imposant le « sérieux »), une universalité infinie (imposant la « bonne volonté » à l'égard de tous). On comprend le sens de l'aphorisme mis en exergue à cette troisième Dissertation : « insouciants, railleurs, violents – ainsi *nous* veut la sagesse : elle est femme, elle n'aimera jamais qu'un guerrier » (APZ, I, « Du lire et de l'écrire », p. 53). Il est vrai, comme l'indique Nietzsche dans l'Avant-propos, que la troisième Dissertation est le commentaire de cet aphorisme (A-P, § 8, p. 222). Gaieté, raillerie, méchanceté, sont les dispositions que le philosophe disciple de Dionysos tournera en permanence contre le philosophe ascétique, « soucieux », « sérieux », « bienveillant ».

2 À suivre le fil de la métaphore, la prêtrise est bien une ruse de la raison, celle-ci attendant son heure. Ainsi s'explique le long préambule (GM, III, § 1 à § 7) par lequel débute la recherche sur la signification des idéaux ascétiques, avant d'envisager l'idéal acétique de la vertu (§ 8). Nietzsche y remonte de la signification ascétique de *l'art* chez Wagner à Schopenhauer (§ 1 à § 5) et de ce dernier à Kant lui-même (§ 6), tous unis en une même « rancune philosophique contre la sensualité » (§ 7, p. 297).

3 Le § 1 annonce les différents « points de vue » auxquels seront considérés les idéaux ascétiques : celui de l'artiste, des philosophes, des savants, des femmes, de la majorité des hommes faibles (« mal conformés physiologiquement », les « mauvais (*schlechten*) » de la Dissertation précédente), enfin chez les prêtres et les saints. Réglons d'abord le cas des femmes, déjà élucidé dans le *Zarathoustra* (APZ, « Des poètes », p. 147-148) : la séduction d'apparences éthérées, le petit air maladif de « *la morbidezza* sur de belles chairs, le trait angélique d'une bête jolie » (GM, III, § 1) : cela nous fait croire à l'existence de l'âme séparée du corps. Mais « le trait fondamental » de toutes ces perspectives ascétiques est de *ne pas vouloir* les valeurs du « corps », du « monde terrestre », du « devenir infini », bref les valeurs qui sont positives au regard de la volonté du généalogiste et

du transvaluateur disciple de Dionysos. Il s'agit toujours ici de forces réactives et de volontés négatives, *niant ce qui les nie en s'affirmant originairement*. Commençant donc par nier ces valeurs qui sont celles du réel, et, « …plutôt que de *ne rien* vouloir » (GM, III, § 1, p. 288), la volonté ascétique « …veut *le rien* »(Ibidem), c'est-à-dire ce qui n'est rien de réel dans la perspective du vouloir fort et du gai savoir. Nietzsche le répétera à la fin de la Dissertation en renvoyant lui-même à ce « début » : « l'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas* vouloir » (GM, III, § 28, p. 347).

4 Pourquoi commencer l'enquête sur le sens de l'ascétisme par une interrogation sur l'art ? Pourquoi, par exemple, Wagner (§ 3-4-5) a-t-il finalement dévalorisé toute sensualité pour rendre hommage à la chasteté alors qu'il avait commencé par rendre hommage à la « saine sensualité (*gesunde Sinnlichkeit*) » (§ 3, p. 291) ? L'expression est de L. Feuerbach[1], dont Wagner admira la critique de la foi entendue comme projection de l'homme en une transcendance spéculaire et dont il loua l'apologie de la sensibilité[2]. Il reste évidemment quelque chose de cette critique projective du nihilisme et de cette apologie de la sensibilité, connues et admirées par l'auteur de *La généalogie,* dans la transvaluation nietzschéenne. À travers Wagner, c'est de Feuerbach, et finalement du Hegel de « la critique de la foi par les Lumières »[3] dont Nietzsche hérite sans lui en être toujours explicitement redevable. La suite de la Dissertation, à partir du § 6, fait comprendre pourquoi l'ascétisme esthétique mène directement à l'ascétisme moral et philosophique. Non seulement parce que le Beau est le symbole du Bien (Kant)[4], et que l'art, comme le répétait Hegel à satiété dans son *Esthétique,* fournit une préparation indispensable à la religion, mais encore parce que l'art ascétique prépare l'esprit moral lui-même à se recueillir ultimement dans la « spéculation » : la beauté formelle, impersonnelle et universelle à laquelle prétend l'art ascétique, dispose l'âme à l'attitude *théorique* qui exige les mêmes « vertus ». Ainsi, « Kant pensait faire honneur à l'art lorsqu'il donna sa préférence, en les mettant en avant, à ceux des attributs du beau qui font l'honneur de la connaissance : l'impersonnalité et l'universalité » (GM, III, § 6, p. 294).

5 Nietzsche saisit un trait de l'idéal ascétique dans l'art ainsi entendu. La contemplation, inactive, détermine la valeur esthétique du « seul point de vue du "spectateur" »[5] au détriment du point de vue de l'auteur véritablement « actif », point de vue sur l'art qui serait celui d'une esthétique de la force. Mais c'est bien un questionnement moral que Nietzsche formule en direction de l'art, l'enjeu d'une définition de l'art et de la beauté étant celui de la qualité de la volonté de puissance qu'elle exprime. Analysant la définition du beau comme « ce qui provoque un plaisir *désintéressé* »[6], le généalogiste a beau jeu de faire valoir qu'il s'agit là d'une *volonté* d'éteindre tout vouloir actif d'affirmation de soi dans la possession de l'autre, d'une volonté suprêmement « intéressée » par le désamorçage d'une volonté *adverse,* celle de la violence du désir *intérieur.* À cette définition ascétique du beau, les volontés fortes préféreront celle de Stendhal : « la beauté est une promesse de bonheur »[7] (cité, § 6, p. 294). Pourquoi, une « *promesse* » ? Parce que le beau, mise en forme réussie d'un contenu projeté dans une matière, est l'image *anticipée* de toute espèce d'acte victorieux de la volonté active. Il nous promet le bonheur résultant d'une action qui *exprimera* notre singularité divisée au moyen de l'œuvre accomplie : « quelle est la seule chose qui puisse nous rétablir ? – *le spectacle de ce qui est accompli* » (FP, XIV, 16 (66), p. 256).

6 Schopenhauer qui avait pratiqué une réduction physiologique, en termes d'instinct et de tendance, des *a priori* trop formels de Kant, révélait plus crûment le fond de l'esthétique ascétique. Il s'agit selon lui, dans la contemplation, d'un « calmant » du vouloir-vivre, calmant de l'instinct sexuel, particulièrement, et d'une manière plus générale de tous les appétits de vie, que l'on oriente, en les détournant de leurs objets primitifs, vers les images de ces objets, puis vers les formes de plus en plus « abstraites » associées à ces images, *etc.,* de sorte que cet instinct se trouve finalement sans

objet réel et se calme ainsi dans la contemplation d'un pur jeu de formes. Il convient donc de faire en sorte que « ...la sensualité ne disparaisse pas, comme le pensait Schopenhauer, mais qu'elle ne fasse que se transfigurer... » (GM, III, § 9, p. 130). Schopenhauer, en métaphysicien impénitent, supposait encore que la volonté se « calmait » dans la contemplation esthétique des Idées des phénomènes[8]. La lucidité ascétique relative à la *signification morale* de l'art est donc plus grande chez lui que chez Kant. Pour lui, cependant, l'ascétisme de la volonté vertueuse[9], dans un contexte moral ou religieux, *durable et à la portée de tous,* l'emporte sur la forme esthétique de la négation de la volonté, discontinue et reservée à de rares initiés.

7 Si les philosophes ascétiques tiennent tant à leurs définitions du beau, c'est parce qu'elles convergent toutes vers la valorisation de la *contemplation* des formes, préalable négatif à la *connaissance spéculative* de ces mêmes formes en termes plus positifs de démonstration ou d'argumentation. On peut même aller jusqu'à dire que les philosophes ne cultivent pas les trois vertus cardinales, « pauvreté, humilité, chasteté » (GM, III, § 8, p. 299) en raison de leur valeur *pratique* de maîtrise de l'action, mais bien seulement comme conditions d'une existence contemplative qui seule les intéresse par elle-même. *Et c'est bien là le cas pour tout philosophe, y compris pour le « généalogiste » à l'esprit libre* : « nous, philosophes..., reconnaît Nietzsche » (*Ibidem,* p. 300). Mais, s'appuyant sur ces dispositions formelles, le philosophe ascétique de la moralité se propose, lui et lui seul, matériellement, un but particulier. Ce but est de fonder sur la raison spéculative la valeur de ce que le prêtre, dont il parfait l'ouvrage, appuyait sur la seule foi religieuse : les valeurs de négation de la vie forte et active, les *valeurs du nihilisme considérées illusoirement comme la positivité même.* Sur cette « ontologie-axiologie générale » l'accord se fait entre les partenaires, les praticiens de la moralité, leurs gardiens médecins sacerdotaux et ces techniciens du savoir que sont devenus les philosophes de profession.

8 « À supposer que cette volonté incarnée de contradiction et de contre-nature soit amenée à *philosopher* : sur quoi va-t-elle exercer son arbitraire le plus intime ? » (GM, III, § 12, p. 308). Le philosophe commencera par interpréter comme « erreur », ce qui pour l'instinct de force est « vérité » : le corps, la douleur, la multiplicité, l'antithèse « sujet-objet ». Rappelons que la ruse suprême des prêtres était déjà de déréaliser ce vers quoi les maîtres orientaient originairement les volontés actives et fortes : l'obstacle sensible, la douleur créée par la résistance à l'action, l'affrontement de volontés multiples, l'opposition du sujet agissant à ce sur quoi il agit en vue de s'affirmer.

9 C'est donc bien *un intérêt moral* qui mobilise l'argumentation ontologique : quel intérêt peut-il encore y avoir à inscrire un type d'action dans une réalité qui n'est pas *vraie,* qui, à vrai dire, est un non-être ? Si *être* c'est, fondamentalement, *vouloir* et si vouloir, c'est radicalement *interpréter* ou *valoriser,* l'ontologie est fondamentalement une herméneutique et une axiologie de la volonté. La logique de l'affirmation nihiliste, est conforme à celle qui créait les *valeurs* du Bien et du Mal dans la première Dissertation. L'affirmation de l'Être résulte de la négation du Néant. Le nihiliste commence par *nier* la valeur ontologique de ce en quoi la morale forte pose ses valeurs pratiques. Suite à quoi, il pose l'Être dans ce qui nie ce négatif : ce nihilisme ascétique ou théorique premier est un *nihilisme affirmatif,* en tant que négation de son négatif. Plus tard, c'est par auto-négation, en un *nihilisme négatif* vis-à-vis de son affirmation première, qu'il tuera ce Dieu ontologique. Derrière la positivité de l'être, il s'agit donc pour le généalogiste d'évaluer l'axiologie de la volonté *de néant* qui la motive. Puis viendront *les nihilismes pratiques,* « actif » et « passif ». En placant *l'être-vrai* au-delà du *corps,* de la matière et de la vie, du monde et du devenir, la volonté faible y situe par là même le *bien* originaire, ce qui vaut la peine d'être *voulu* : l'Idée ou l'Esprit « purs ». La première

transvaluation étudiée plus haut concerne justement, avons-nous vu, les valeurs du corps. Initialement, dans cette *perspective de la volonté ascétique,* l'esprit seul *est,* il est une existence impassible absolument sans douleur (ce qui est aussi le but ultime), il est l'Un et non le Multiple, l'*Individuum,* et enfin, il réalise l'identité des sujets entre eux et avec leurs objets (en Dieu, ou l'Esprit absolu, ou l'Idée, *etc.*). Cette « raison » des philosophes ascétiques (c'est-à-dire *nihilistes*) va « … contre la *raison* » (GM, III, § 12, p. 308) telle que l'entendent les philosophes généalogistes : la raison qui est la « grande santé » du corps, la raison forte comme vision et *acceptation* de la totalité avec ses tensions et souffrances éternelles, ses perspectives infinies, ses divisions intersubjectives (et intrasubjectives) irréductibles. Kant lui-même va, dans certains textes, jusqu'à avouer, ou du moins reconnaître de façon « symptomatique », cette « irrationalité » de la raison métaphysique. Plaçant si haut la transcendance de l'idéal de la raison pure, en un « caractère intelligible des choses » (GM, III, § 12, p. 308), il reconnaît qu'il est pour l'intellect « *tout à fait inintelligible* » (*Ibidem*)[10]. La raison de l'entendement (*Verstand*) ou de l'intellect (*Intellekt*) qui a besoin d'*intuitions sensibles* est un lointain écho de la raison vitale : il n'est donc pas étonnant que Kant l'oppose encore à la raison absolue (*Vernunft*) en une sorte de vestige de « santé », vite refoulée, il est vrai. Par ce reste de santé, la « raison » du monde intelligible est incompréhensible à l'« entendement », et, en ce sens, « inintelligible ».

10 Pourtant, dans le conflit des interprétations philosophiques, le généalogiste doit se réjouir des « renversements de perspectives » opérés par les ascètes métaphysiciens. « Il n'y a de "connaissance" que perspective » (GM, III, § 12, p. 309) et ce qu'on peut encore nommer dans la perspective d'une connaissance exprimant une volonté de puissance forte, « notre "objectivité" » (*Ibidem*), ne peut consister qu'en l'admission de perspectives *autres,* différentes de la nôtre, puisque cette multiplicité différenciée et conflictuelle irréductible est l'« être » même comme vie. Il faut donc se réjouir du combat et du débat sans fin entre types d'ontologies vitalement opposés. C'est là un aspect fondamental de la « sagesse de "guerrier" mise en exergue de cette Dissertation. Une telle « objectivité » ou « vérité » n'est pas la vérité d'un savoir désintéressé et adéquat à la réalité. Désintérêt et adéquation sont des notions définissant la vérité dans la perspective du vouloir faible, du nihilisme ou ascétisme théorique. Nietzsche pourrait dire, comme Hegel : « le vrai est le tout »[11], mais ce « tout » n'est pas l'unité de la raison dialectique fermant son cercle en finitisant l'infini, elle est multiplicité infinie de perspectives. « Le monde, écrivait-il dans *Le Gai Savoir,* au contraire, nous est redevenu "infini" une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme *une infinité d'interprétations* » (GS, V, § 374, p. 271). Cette multiplicité infinie des perspectives singulières est néanmoins « normée » dans le monde humain par *deux modèles typiques,* celui de la force et celui de la faiblesse, ou encore de la santé et de la maladie, ou, enfin, de l'ouverture à l'autre *à partir de Soi* et de la fermeture subjective sur soi *à partir de l'Autre.*

11 Cette typologie de « médecin-philosophe » est absolument nécessaire puisque la généalogie est une interprétation des symptômes et des signes inscrits dans le corps comme dans les termes de la langue. Sans doute y a-t-il une infinité de manières singulières d'être fort ou faible et l'on doit même parler, en chaque peuple comme en chaque individu, *d'une combinaison unique à dominante instable de force et de faiblesse, que Nietzsche nomme* « *idiosyncrasie* » (voir par exemple les idiosyncrasies des philosophes idéalistes, CID, « la raison dans la philosophie, § 1 et s 4). Il n'en demeure pas moins que seuls les forts acceptent joyeusement cette multiplicité des perspectives, insupportable aux faibles. Par suite, il faut qu'ils se mettent un jour à « *vouloir* voir autrement » (§ 12, p. 309), à vouloir voir aussi la réalité avec les yeux de la philosophie nihiliste, leur chère ennemie ontologique. Ainsi, la pensée généalogiste pourra tenir en son pouvoir « son pour et son contre » (*Ibidem*), combiner perspectives et interprétations, les unes favorables, les autres

opposées à la pensée forte, celle qui *peut se vouloir* elle-même et son autre. Cette ouverture joyeuse à l'égard de la pensée autre (cf. l'« insouciance » du philosophe mise en exergue), caractéristique de la pensée anti-nihiliste, repose sur l'admission « des interprétations d'ordre affectif (*der Affekt-Interpretationen*) » (*Ibidem,* p. 309) comme bases de toute pensée. S'enquérir de cette base passionnelle de la pensée, diagnostiquant les concepts de raison pure, d'esprit pur, comme des « non-sens » interprétatifs (*de son point de vue et non de façon absolue, sinon le perspectivisme serait auto-contradictoire*), constitue un aspect essentiel du questionnement de la morale. Ce questionnement reste *sensible* à la volonté de l'adversaire cherchant à « paralyser » ou à « endormir », en une fausse neutralité, « les forces actives (*die aktiven Kräfte*) » (*Ibidem*) de l'interprétation, jusque dans la théorie de l'Être. On se souviendra utilement ici de la comparaison des impacts du discours de Socrate avec les effets paralysants de la morsure du « poisson-torpille » ou de la métaphore du « sommeil » dont use Kant pour désigner les effets du dogmatisme, avant qu'il ne repasse lui-même dans le camp des dormeurs.

2. L'idéal ascétique fondamental du prêtre : la domination de soi à partir de Dieu

12 C'est avec la religion « nihiliste » que s'est formé l'ultime dépassement de la volonté de puissance dans la moralité : celui que la conscience morale opère à partir de l'Autre absolu, Dieu. Pour approfondir cet idéal théologique de la moralité, Nietzsche doit reprendre l'analyse des *fonctions pratiques* de l'ascétisme sacerdotal, dont nous avons vu que la philosophie justifiera *théoriquement* les valeurs. Qu'entendre ici par « ascétisme » ? En quoi ce terme est-il le plus pertinent pour désigner l'orientation de la mauvaise conscience poussée par le prêtre vers l'idéal de Dieu ? La réponse doit partir du constat que c'est le « *prêtre ascétique* » (GM, III, § 11, p. 306) qui fait fonction de médiateur entre la « mauvaise conscience » et Dieu.

13 Ceci indique, selon nous, que c'est auprès de lui qu'il faut chercher la réponse à la signification fondamentale de l'idéal ascétique. Le prêtre ascétique est celui qui a permis à la morale des faibles de renverser la morale des maîtres et, dans un monde qui survit à la mort de Dieu – à l'athéisme religieux – c'est « le philosophe » moraliste qui lui succède. À suivre l'image de Nietzsche, pendant longtemps, le prêtre ascétique fut « la repoussante et ténébreuse chenille » (GM, III, § 10, p. 306) permettant au philosophe de vivre sur le mode « rampant » ; à présent celui-ci est devenu « l'insecte ailé, bariolé et dangereux » (*Ibidem*), mais il continue, sur le mode du « concept » et de la « science », à servir l'idéal ascétique. Pour renverser le renversement opéré par les esclaves dans la morale, il faut en conséquence considérer le « prêtre ascétique » comme l'adversaire privilégié du généalogiste, ce type de philosophe qui conteste toutes les entreprises, non seulement du philosophe ascétique, mais fondamentalement du prêtre qui le prend à son service. Le prêtre est « …un adversaire qui, pour survivre, lutte contre les négateurs de cet idéal » (GM, III, § 11, p. 306), d'où l'extrême cruauté de *La loi contre le Christianisme* qui clôt *L'Antéchrist* : « le prêtre est *notre* tchandala – il faut le mettre en quarantaine, l'affamer, le bannir dans les pires déserts » (AC, p. 235).

14 La question à propos de laquelle il est débattu, lorsque le questionnement moral de l'ascétisme se formule en termes polémiques, et à propos de laquelle « il est ici combattu (*hier gekämpft wird*) » (GM, III, § 11, p. 307), est celle de la *valeur* de la vie. La « vie » est entendue ici comme la puissance active de la nature, la sphère du devenir et de l'instabilité. La réponse des individus et des peuples dotés de volonté forte est claire. Elle sera explicitement développée par Nietzsche dans L'*Antéchrist* : « un peuple qui croit encore en lui-même possède son dieu particulier » (AC, § 16, p. 173). En ce

Dieu le peuple vénère ses *propres* conditions de vie : affirmation de soi, mobilité, singularité (« Dieux nationaux » (AC, *Ibidem*).

15 La réponse de l'ascétisme est également claire. Il met cette vie en rapport avec une existence, celle de Dieu, qui est d'une autre sorte : la puissance originaire de l'esprit, sphère de l'immuabilité, de la permanence absolue et de l'universalité : « il devient le "Dieu-pour-tous" » (*Ibidem*). Ce Dieu est l'être dont la valeur originaire est positive et auquel la vie se rapporte en s'y opposant, pire : en l'excluant. Le paradoxe historique européen est que ce soit, comme nous l'avons rappelé plus haut, le peuple juif, « …un peuple d'une force vitale prodigieusement résistante » (AC, § 24, p. 182) qui a élaboré, pour l'Europe, la religion ascétique, par stratégie de revanche vis-à-vis d'autres peuples forts qui le dominaient. Reste que la vie comme telle, selon l'ascétisme, n'a ni être ni valeur positives, « … *à moins,* ajoute Nietzsche, qu'elle ne se tourne contre elle-même » (GM, III, § 11, p. 307). Telle est « la vie ascétique (*das asketische Leben*) » qui se nie elle-même, en retournant contre elle-même sa propre force active. *Cependant cette auto-négation de la vie est encore un acte de la vie et cette* « *contradiction de soi (Selbstwiderspruch) (Ibidem)* » *dans l'intérêt même de la vie ne se supprime pas, dans la mesure où la vie est volonté de puissance,* « *volonté de se surmonter soi-même* ». La vie est en effet opposition et division en soi-même, entre ses forces actives et ses forces réactives, toutes deux nécessaires à son mouvement de se surmonter soi-même. C'est donc par ce conflit externe, puis interne, que la vie se réalise comme volonté de puissance. Puisque la vie est volonté de se surmonter en se dominant, elle ne peut s'effectuer *en général* que dans la négation de soi, dans la contradiction, notamment sous l'aspect de l'idéal de la *vertu* qu'elle soit ascétique ou surhumaine, dans la contradiction entre le surhumain et l'inhumain. Analysant l'ascétisme, Schopenhauer admettait lui-même « une contradicion du phénomène avec lui-même (*eine Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst)* »[12]. Si bien que, écrira plus bas Nietzsche du prêtre ascétique, « …cet ennemi apparent de la vie (*dieser anscheinende Feind des Lebens*), ce négateur… fait partie précisément des très grandes forces *conservatrices* et *affirmatives* de la vie » (GM, III, § 13, p. 310), mais sur le mode réactif de la négation faible de son négatif fort.

16 Cette interprétation généalogique de l'ascétisme, saisi comme une force affirmative de vie, s'oppose à celle que Schopenhauer élaborait dans *Le Monde.* Pour ce dernier l'ascétisme visait à « annihiler » le vouloir-vivre. Or, le vouloir-vivre, dont nous avons vu Nietzsche s'inspirer dans son premier livre, est le mouvement de la Volonté universelle qui va de la chose en soi (l'Être-Néant originaire qu'est le vouloir) au phénomène de la vie dans lequel il s'objective provisoirement pour faire retour, après la destruction du phénomène, à cette même puissance comme chose en soi, en un cycle éternel *absurde.* L'ascétisme consiste à suspendre ce mouvement, c'est-à-dire à en sortir sans se suicider, car le suicide accomplirait précisément en l'accélérant le mouvement de retour à la volonté en-soi pour une nouvelle incarnation : « le suicide ne résoud rien, puisque la mort n'est pas un anéantissement absolument définitif »[13]. L'ascète reste donc en vie, mais il *retiendra,* tout au long de *sa* vie, le mouvement de participation de la volonté à *la* vie : l'ascète est une sorte de « mort-vivant » qui, tout en vivant, en une participation minimale à cette vie qui est souffrance, retient le plus possible, par sa volonté, le mouvement d'expansion de la vie, mais aussi le mouvement d'une négation réelle de la vie qui serait le suicide. L'ascète moral et religieux, *plus longtemps et mieux que l'artiste selon Schopenhauer,* mène sa vie durant une entreprise dont le but est bien *l'annihilation* de la volonté. On voit donc que si, selon Schopenhauer, l'ascète « nie la vie », cette négation, ne pouvant être absolue, est une auto-limitation maximale du vouloir-vivre qui a pour résultat une participation minimale aux fonctions de la vie, débouchant sur l'abstinence et l'abstention. Ni chez Schopenhauer, ni chez Nietzsche, la volonté ascétique ne vise à anéantir absolument l'être de la volonté, chose théoriquement impossible et pratiquement absurde. Mais

les deux auteurs en fournissent une explication différente. Chez Schopenhauer la volonté, étant un absolu métaphénoménal, ne peut se supprimer comme telle, puisqu'elle est éternelle et indestructible. Son auto-négation ascétique est une *autoprivation, par limitation de la manifestation de l'en-soi dans le phénomène.* Chez Nietzsche, la volonté de puissance, purement phénoménale, continue bien de se vouloir elle-même dans l'ascétisme comme dans le nihilisme : l'ascète, fût-il schopenhauerien, adopte une conduite de « maîtrise » des désirs, par laquelle il se surmonte lui-même, mais tout cela est *l'œuvre de la volonté phénoménale qui se limite dans sa phénoménalité,* en dominant ses forces actives par ses forces réactives, l'auto-contradiction est *une opposition réelle* au sein d'un conflit de forces.

17 La volonté *du néant* n'est pas la volonté du néant *de volonté* : « l'homme aime mieux vouloir *le néant* que *ne pas* vouloir » (GM, III, § 28, p. 347). Ainsi, c'est encore la volonté de puissance, « essence » de la vie, et en elle, la volonté de *se* vouloir, dans son mode d'être faible et réactif, qui veut se surpasser soi-même de façon ascétique. Il est dorénavant clair que l'expression « la vie *contre* la vie » (GM, § 13, p. 309) ne recèle en réalité, contrairement à l'apparence, aucune absurdité. Cette analyse nous permet de mesurer l'écart entre l'interprétation nietzschéenne de l'ascétisme et celle qu'en donne Schopenhauer. La généalogie pense explicitement l'ascétisme comme morale théologique : la vie ascétique est vue comme « un pont » vers l'autre existence, l'existence de *l'autre de la vie, de l'être en soi, de l'intelligible.* Même si Schopenhauer, dans sa conception théorique du monde, nie explicitement Dieu, même s'il « …fut, en tant que philosophe, le premier athée avoué et inflexible… » (GS, V § 357, p. 248), il n'en demeure pas moins que sa philosophie pratique opère une réappropriation, au bénéfice du sage, du saint et du vertueux ascétique, des valeurs théologiques de l'ascétisme : « si l'on y regarde de plus près, il (Schopenhauer) n'est en cela que l'héritier de l'interprétation chrétienne… » (CID, « Divagations d'un inactuel », § 21, pp. 120-121).

18 Nous pouvons, ayant saisi le concept généalogique de l'ascétisme dans son rapport étroit avec le nihilisme théologique, envisager à présent la question des *fonctions* de cet idéal ascétique dont le « prêtre » est l'auteur et l'acteur principal. Nous allons voir que le prêtre ascétique met triplement en œuvre l'idéal ascétique – d'où l'emploi pluriel de la formule : « les idéaux ascétiques » par Nietzsche – et que c'est l'étude de ces trois fonctions, assurant le succès de la révolte morale des esclaves, qui structure la « Troisième Dissertation ». Notre commentaire se fera désormais moins linéaire et plus systématique, car la « troisième Dissertation », de l'aveu même de Nietzsvche, est pleine de digressions et retours en arrière : « revenons sur nos pas » (GM, III, § 13, p. 309).

3. L'idéal ascétique pratique et ses trois vertus cardinales

> « Vertu dans le sens de la Renaissance, *virtu,* une vertu "garantie sans moraline". » (AC, 2, p. 162)

19 La première fonction de l'idéal ascétique déployé par le prêtre et dont il favorise et étend l'acquisition est la mise en œuvre des trois vertus cardinales de l'ascétisme, « …les trois grands mots de parade de l'idéal ascétique : pauvreté (*Armut*), humilité (*Demut*), chasteté (*Keuschheit*) » (GM, III, § 8, p. 299). Nietzsche développe alors une longue digression (GM, III, § 8-9-10) : tous les esprits contemplatifs, tous les « prêtres » quelque soit leur « morale », ont besoin de ces trois choses. Reste le cas du philosophe, lui aussi « contemplatif ». Dans un monde dominé par l'ascétisme, et soucieux de ménager sa tranquillité, il ne fait pas de ces trois choses des « vertus », puisqu'elles n'ont pas pour lui de valeur en soi, n'étant que les moyens stratégiques d'une existence qu'aucune autre passion que la connaissance ne doit venir troubler. Reste que, s'il est un généalogiste partageant l'axiologie des forts, les *vertus pratiques qu'il loue* sont bien la richesse,

l'orgueil et la sensualité qu'il justifie par ses théories, en tant qu'esprit libre. Ce sont elles qu'il spiritualise à la façon insouciante, railleuse et violente de Dionysos, le dieu philosophe : « insouciants, railleurs, violents – ainsi *nous* veut la sagesse : elle est femme elle n'aimera qu'un guerrier » (GM, III, exergue de la Dissertation, repris du *Zarathoustra*).

20 Ces vertus de « malades » (GM, III, § 14, p. 308) s'opposent donc aux trois vertus qui maintiennent debout « …le type d'homme réussi » (*Ibidem)* : richesse, orgueil, sensualité. Ces vertus fortes sont les vertus de la gaieté, de cette « belle humeur (*die Heiterkeit*) » qui est, dans l'ordre de l'action, ce que le « gai savoir » est dans l'ordre de la connaissance. Vertus pratiques magnifiquement illustrées par les individus de la Renaissance, exemptes de cette « moraline », de ce poison qui débilite les vertus faibles, notamment chrétiennes, ce qui explique l'usage méprisant du terme dans *L'Antéchrist* (§ 2, p. 162). Nietzsche a posé dans la « Première Dissertation » que c'est le ressentiment, « *la haine* » (GM, III, § 14, p. 312) qui fait nier au *malade* la valeur des vertus qu'il n'a pas la « force » de manifester.

21 *Cependant, dans* « *vertu », il y a* « *force* » *: la* « *vertu* » *est toujours la* « *force* » *de l'homme,* de même que l'auto-négation vivante de la vie était toujours dans l'ascétisme un mode de puissance de la vie sur elle-même. C'est donc encore la valeur de cette force qui est reconnue jusque dans sa dénégation : le faible donnera comme « force d'âme » la puissance de surmonter les manifestations de la force, de façon libre et responsable. Cette force intérieure provient en effet de l'intériorisation d'une force qu'il est interdit d'extérioriser immédiatement. Cette « force d'âme » devient le « pouvoir de la raison », et c'est bien cette volonté de puissance, de domination de soi, de soi comme force par soi comme faiblesse (raison), qui n'apparaît d'abord guère difficile. D'une part, le peu de force active qui reste au faible n'est immédiatement et réellement pas un obstacle majeur et, d'autre part, ce peu de force résiduelle est au demeurant retourné « contre lui-même » par l'intériorisation. Le faible a mis sa force active au service de sa force réactive de sorte que sa force active est « agie » par sa force réactive.

22 Les effroyables combats de la moralité sont d'abord faiblement – mais puissamment – intérieurs : ils mettent en jeu un imaginaire qui, néanmoins, grandit outre mesure la force de l'adversaire intérieur jusqu'au fantasme de la tentation diabolique. Aussi ce dernier acquiert une force amplifiée rendant le combat moins ridicule et d'autant plus nécessaire la réserve d'énergie morale. Réciproquement, l'imaginaire, source de fiction, puis d'illusion, grandit à l'infini la puissance de la raison elle-même, en un fantasme d'égale ampleur. *L'esthétique du sublime est la mère des vertus faibles.* Une fois que l'on a solidement installé le décor merveilleux de la lutte à l'infini du Bien contre le Mal, la posture extérieure peut être prise, et l'exemple, le modèle exemplaire, enfin donné. Kant et Fichte ont conceptualisé clairement, finalement au bénéfice de la prêtrise, cette structure du progrès moral à l'infini dans la réduction continue de la sensibilité ennemie de la moralité.

23 « Représenter (*darstellen*)… voilà l'ambition de ces inférieurs » (GM, III, § 14, p. 312). Au spectacle de « la pose morale (*die moralische Attitüde*) » (GM, III, § 26, p. 343) que prennent notamment les « … comédiens de l'idéal moral » (*Ibidem,* p. 344), le généalogiste, qui ne boude pas son plaisir, ne peut s'empêcher d'être ravi et applaudit des deux mains : « on admire notamment l'habileté de faux-monnayeur avec laquelle est imitée ici la frappe de la vertu et jusqu'au tintement, le tintement d'or de la vertu »(§ 14, p. 312). Cette métaphore atteste la continuité, chez Nietzsche, du modèle de l'échange marchand pour penser l'origine des vertus faibles. Le mal et la peine sont littéralement, au début, des monnaies d'échange : « si tu me donnes le mal, je te donne, en échange, la peine ». La vertu ascétique est cette fausse monnaie qui va néanmoins vraiment entrer dans le circuit de

l'échange moral jusqu'à corrompre l'économie de la force. Alors se presse la foule des acteurs de la moralité : les vindicatifs jouant les juges et les justiciers, les débiles avortons jouant les « belles âmes », auxquels le généalogiste (Nietzsche en sait personnellement quelque chose) ajoute la femme malade jouant le sacrifice de soi aux êtres chers et, enfin, l'halluciné des arrière-mondes jouant le révélateur de la vérité, depuis Platon jusqu'à Dühring, en passant par Descartes et Kant inclus. La généalogie des vertus s'inscrit fermement, dans la « Troisième Dissertation », au sein d'une pathologie et d'une théologie de l'ascétisme. La maladie, en l'homme, est voulue par la vie comme volonté de puissance à égale intensité avec la volonté de force. Cet affrontement interne à la volonté de puissance est le sommet humain de la vie. Complémentairement, Dieu est l'ascète originaire : l'esprit infini qui crée les forces de la vie en les soumettant et en imposant à tous les hommes de l'imiter. Les hommes faibles se soumettront donc les forts, avant que ceux-ci ne se soumettent eux-mêmes à leur tour du dedans. Car, « quel est le plus sublime triomphe de la vengeance ? » (GM, III, § 13, p. 313). Assurément, de réussir à mettre sa propre misère « …dans *la conscience* des heureux » (*Ibidem,* p. 314). Ainsi la contagion, l'infection de l'épidémie – une « épidémie » tout autre que celle que déclenche Dionysos errant, maître de l'aphorisme épidémique – est-elle le plus à redouter. Le seul remède est, pour un temps, dans la fuite, l'éloignement, « le pathos de la distance » (*Ibidem*). Car aux quelques forts survivants et exigeants reste la responsabilité de l'avenir, ce qui exige la solitude et la compagnie de leurs pairs. Mais c'est alors la fonction des prêtres ascétiques qui peut servir, au moins provisoirement, à protéger les forts du contact des faibles, les malades des bien-portants, puisqu'il faut aux forts, afin d'éviter la contagion, « *des gardes-malades qui soient eux-mêmes malades* » (§ 15, p. 315).

24 De ce point de vue, le prêtre ascétique apparaît lui-même comme un médecin qui ne cherche nullement à guérir, mais à maintenir le malade dans un état supportable. Le médecin-prêtre chrétien et le médecin-philosophe généalogiste sont typologiquement opposés. Le second, avons-nous vu, succédera au premier pour redonner aux individus qui sont des singularités fortes et exceptionnelles leur « grande santé ». Le premier a joué le rôle d'un médecin qui, ne pouvant guérir une maladie incurable, celle *de la faiblesse de la volonté de puissance,* n'a eu pour but que de la faire supporter par le patient. Il y est parvenu en la *normalisant moralement,* puisque la souffrance du malade fut acceptée comme punition de *sa* faute et condition de son salut, afin qu'elle soit le mobile d'un nouveau surpassement de soi. La souffrance ascétique est en effet une souffrance redoublée : c'est d'abord, dans le contexte *pathologique,* la souffrance d'*être* faible (engendrant la haine et l'envie du fort, le ressentiment), mais c'est ensuite la souffrance que s'impose la vertu, dans le contexte *théologique,* pour sa punition et son salut. Pauvreté, humilité, chasteté sont donc tout à la fois des souffrances subies par faiblesse de la volonté de puissance et des vertus, donc des souffrances que l'on s'impose et dont on se veut responsable. Nulle contradiction en cela, puisqu'il est de la nature de la volonté du faible de convertir sa souffrance naturelle en effet de liberté. Nietzsche accorde au prêtre ascétique une lucidité et un génie tels qu'il va opérer cette *mutation théologique de la souffrance physiologique des faibles.*

25 Pour obtenir ce résultat, quatre procédés sont minutieusement mis au point par le prêtre.

26 1. « *En premier lieu…* » (GM, III, § 17, p. 320), un bon moyen consiste à favoriser l'expérience d'une coïncidence intime avec la vérité, l'être, Dieu même, dans l'expérience mystique. Pour cela, la recette est très ancienne : continuer à affaiblir la vitalité par les privations, les jeûnes, l'ascèse physiologique, de façon à mener le malade « …aux hallucinations auditives et visuelles » (GM, p. 321). L'hypnoptisation pleine, la *délivrance,* « c'est le retour au refuge, à la patrie du fond des

choses » (*Ibidem,* p. 321). Selon la même logique du sentiment, le néant s'appelle *Dieu* dans toutes les religions nihilistes : hindouisme, christianisme, notamment.

27 2. « Une autre sorte de *training,* en tout cas plus facile : *l'activité machinale* » (GM, III, § 18, p. 323). Vieille recette également bien connue des prêtres, l'activité machinale, régulière, répétitive, de moindre importance. On sait que le temps peut être l'image mobile de l'éternité immobile, que la répétition d'un acte est l'image de l'*être continu de Dieu.* Fichte avait souligné que « c'est un très grand avantage pour les hommes qui ont une Église extérieure, d'être habitués à rapporter même l'occupation la plus humble qu'ils puissent exercer à ce que l'homme peut penser de plus sublime, à Dieu et à l'éternité »[14]. La répétition rituelle d'un geste modeste est une nouvelle communication avec le fond théologique et une diversion vis-à-vis de la souffrance physiologique. Cette moderne « sanctification du travail » à laquelle collabora Fichte ouvrit la voie aux socialistes contemporains. Mais la sacralisation du travail se rapproche ainsi d'une forme de « divertissement » au sens où l'entendait Pascal. Il s'agit d'oublier la souffrance et surtout le *non-sens* apparent de la souffrance : « faire n'importe quoi plutôt que rien » (GS, IV, § 329), formule parodiant « la nécessité du quelque chose plutôt que rien » qui dans la métaphysique leibnizienne donnait un sens à l'existence.

28 3. Un troisième procédé, « un moyen encore plus apprécié… » (*Ibidem,* p. 323) est la prescription d'une « *petite joie* » (*Ibidem,* p. 324) que l'on se procure en en faisant ressentir une à autrui souffrant par le don, la charité, l'aide, l'« amour du prochain », la solidarité socialiste. Ce don *appauvrit* encore plus le donateur et *humilie* le donataire : genèse de deux vertus cardinales. La formation des troupeaux compatissants est une nouvelle lutte contre la dépression, une forme collective de la volonté de puissance. Le formidable dynamisme de *la pitié mutuelle* dont nous savons qu'il est l'affect *primaire* de la faiblesse (l'affect *secondaire* étant le ressentiment) est d'une fécondité remarquable s'il est bien exploité par l'affect secondaire. Le prêtre peut y rassembler ses troupes afin de préparer le renversement de la domination des maîtres : l'affect secondaire du ressentiment se subordonne ainsi l'affect primaire de la pitié mutuelle. Cette unité des souffrants s'interdisant la force entre eux et s'imposant l'amour peut être aisément interprétée, elle aussi, comme une image du Dieu bon, donateur de bienfaits.

29 4. Nous n'avons étudié jusqu'ici que trois procédés qui sont « les moyens *innocents* » (GM, III, § 19, p. 325) mis en œuvre par le prêtre ascétique pour donner des idéaux pratiques à l'homme de la « mauvaise conscience ». À ceux-là s'ajoute un quatrième procédé, qui est le véritable générateur des vertus positives : « *l'idéal ascétique au service d'un projet de dérèglement affectif* » (§ 20, p. 328). Tandis que les trois moyens antérieurs étaient encore « innocents » en ce sens que communs à toutes les religions ascétiques, ce dernier procédé consiste à « …tirer parti du *sentiment de culpabilité* » (*Ibidem*), dans l'optique originale du christianisme. Le prêtre judéo-chrétien est celui qui change la direction du ressentiment, immédiatement orienté vers les forts que l'on culpabilise. L'élaboration *religieuse,* proprement *théologique,* de la culpabilité, consiste ici à convaincre que si quelqu'un doit être coupable de la souffrance interne du faible, *c'est l'homme lui-même qui a commis une faute originelle dont doivent souffrir en conséquence* « *tous les hommes* » : « *c'est toi-même et toi seulement qui es coupable de toi* » (GM, III, § 15, p. 317).

30 Le « péché » est la nouvelle forme, religieuse, conférée par le prêtre à la culpabilité originaire que la mauvaise conscience développait dans un contexte qui était celui de l'intériorisation du châtiment éthique. Le prêtre assigne à la faute une nouvelle origine, en en faisant le péché originel, la faute première contre Dieu. L'homme souffre alors de l'intériorisation d'une force qu'il s'interdit « …à peu près comme un animal dans une cage » (GM, III, § 20, p. 329) : reprise de la métaphore de l'encagement de l'animal apprivoisé (GM, II, § 16, p. 276). Cette souffrance qui n'est d'abord qu'un

mal *physiologique,* devient, aux dires du prêtre, l'effet d'une faute commise dont elle est le châtiment. Le *salut,* étant le pardon par Dieu et en Dieu du péché, ne peut être obtenu que par un redoublement volontaire de cette souffrance : telles sont *les vertus chrétiennes.* Dès lors, la douleur avait un sens, elle devenait le sens de la pauvreté, de l'humilité, de la chasteté : « partout la discipline, le cilice, le corps émacié, la contrition » (§ 20, p. 329) : se faire souffrir pour obtenir la cessation du souffrir initial. Selon le généalogiste, les effets de cette christianisation des vertus morales furent en Europe catastrophiques psychologiquement et socialement : « ruine du système nerveux », « épidémies d'épilepsie » (GM, III, § 21, p. 331) « dépressions prolongées » (*Ibidem*), « hystérie des sorcières » (*Ibidem*), « délire collectif » (*Ibidem*). Conclusion : « l'idéal ascétique et son culte moral sublime, cette systématisation géniale…s'est inscrit d'une manière inoubliable et terrible dans toute l'histoire de l'homme » (*Ibidem*). Or cette systématisation fut en effet la création par le génie des prêtres d'un système théologique et cosmologique, d'une *vision morale du monde* entièrement cohérente et signifiante fondant l'obligation d'un surpassement de soi par soi de la vie humaine *à partir de Dieu.* Ainsi conçu, l'idéal ascétique du salut vertueux – avec pour idéal suprême, comme l'écrivait Kant, la « sainteté »[15] – devait alors entraîner, seconde œuvre des prêtres, un *idéal ascétique de renversement social et politique de la domination des forts.*

4. L'idéal ascétique politique : le pouvoir du prêtre

31 L'idéal ascétique des prêtres n'est pas seulement celui de la vertu individuelle animée par le modèle d'une sainteté originaire (Dieu) et dérivée (Le Christ). C'est aussi un idéal social et politique de renversement de la domination « éthique » (*sittlich*) des forts sur le terrain même où elle s'exerce à l'origine : la société politique. Sur le terrain social, les prêtres ascétiques commencent par remplir une fonction utile aux maîtres « bien portants » : « la nécessité d'avoir des médecins et des garde-malades *qui soient eux-mêmes malades* » (GM, III, § 15, p. 315). Les maîtres, s'ils veulent éviter la contagion par le contact direct avec les esclaves, ne peuvent que favoriser l'existence de cette caste intermédiaire : « cela exige avant tout que les bien portants restent *séparés* des malades, protégés de la vue des malades… » (GM, § 14, p. 314). Pendant tout ce temps, les prêtres jouent leur rôle de berger d'un troupeau souffrant et assument une fonction de médiation qui les fait participer aux deux morales. En effet, les prêtres exercent une maîtrise redoublée sur les malades : ils atténuent certes auprès d'eux la maîtrise des forts tout en les protégeant, mais ils deviennent à leur tour des maîtres de morale, des maîtres de « moralité ». Peu à peu ce pouvoir s'organise de façon quasi-politique, à la façon d'un État moral (l'Église) dans l'État (des maîtres) : pensons aux rôles des prêtres juifs sous la domination romaine, puis du clergé chrétien dans les monarchies européennes. Néanmoins, le prêtre doit, pour être maître des autres malades, se présenter comme un modèle de maîtrise morale de soi (telle est, avons-nous vu, la première fonction de l'idéal ascétique) : « il lui faut aussi être fort, plus maître encore de soi que des autres, intact, surtout dans sa volonté de puissance… » (GM, III, § 15, p. 315). De cette façon et tant que dure la domination des maîtres, le prêtre renforce l'idéal ascétique de vertu tout en facilitant l'intériorisation d'une maîtrise de soi qui, par là même, met à l'abri la maîtrise extérieure des maîtres.

32 Mais le prêtre doit aussi, socialement, *défendre* son troupeau contre les attaques et les excès de violence des maîtres. Lui-même devra faire la guerre aux « bêtes de proie », mais il s'agira d'une « guerre de ruse (d'« esprit ») plutôt que de violence » (*Ibidem*). La *contamination morale* est son arme la plus efficace. Il faut rappeler que c'est la mauvaise conscience qui a engendré *l'esprit.* Ainsi l'esprit devient l'arme la plus redoutable aux mains du prêtre. Sa ruse principale consistera à *diviser pour régner.* N'oublions pas que la classe des maîtres dispose de sa propre religion, la religion de la force, et d'une classe sacerdotale dont Nietzsche a montré dans la Première Dissertation que ses

fonctions la prédisposaient à acquérir les vertus ascétiques. Les prêtres de la « moralité » pourront aisément et sournoisement instiller chez leurs homologues le venin de la scission entre guerriers et prêtres, de façon à préparer la grande subversion de la maîtrise par la prêtrise. Cela fait, c'est le contenu même de la moralité que le prêtre est « …décidé à semer sur ce terrain » (*Ibidem*). Il s'agit, bien entendu, de culpabiliser progressivement le maître, de lui faire acquérir cette mauvaise conscience et cette culpabilité devant Dieu qui sont les principes de la souffrance, « … en se posant en héraut, en porte-parole de puissances occultes » (*Ibidem*).

33 Après avoir introduit la contradiction sociale, il convient de semer la graine de la contradiction morale, « contradiction de soi » (*Ibidem*) engendrant la souffrance dont on possède la médication. Selon Nietzsche, rien n'a eu, dans l'histoire de l'Europe, un « …effet aussi destructeur sur la *santé* et la robustesse des races, notamment chez les Européens, que cet idéal » (GM, III, § 21, p. 331). Les prêtres, expliquera le *Crépuscule des Idoles,* ont repris la tâche de « dressage de l'animal » que les maîtres leur avaient imposée du point de vue de leur éthique. Mais c'est du point de vue de la « moralité » que s'effectue cet ultime dressage, celui du ressentiment : « il n'en va pas autrement de l'homme domestiqué que le prêtre a "amendé" » (CI, « Ceux qui veulent "amender" l'humanité », § 2, p. 98).

34 Pendant le haut Moyen Âge, l'Église se présentait comme une « grande ménagerie », « on traquait partout les plus beaux spécimen de la "brute blonde", on "amendait", par exemple, les superbes Germains » (*Ibidem,* p. 98). Un Germain amendé, enfermé dans un cloître, ne ressemblait plus qu'à un fauve en cage, prisonnier de terrifiantes idées, culpabilisant toutes ses valeurs initiales comme autant de vices. La volonté de puissance des faibles, après avoir opéré le surmontement de soi de la moralité, a su imposer un tel dépassement moral aux maîtres de l'éthique, devenus, par la ruse des prêtres ascétiques, les esclaves de leurs esclaves.

35 L'idéal ascétique politique a triomphé avec la moralisation – dans le sens de la « moralité » (*Moralität*) – de la politique. Rousseau, Kant, Hegel et leur suite « socialiste » et « anarchiste » (notamment Dühring théoricien de « …la variété anarchiste qui se trouve à l'intérieur du prolétariat cultivé » (GM, III, § 26, p. 343)) ont cherché à fonder le droit sur la liberté de la volonté identique et égale en tout homme. L'égalitarisme et la solidarité sociale universelles ont suivi, permettant la subversion de ce qu'il restait de force authentique dans les monarchies européennes déclinantes. Il y eut, à la suite de la morale chrétienne, de nombreux travestissement républicains de ses idéaux : « et voici maintenant la totalité de l'*idéal socialiste* : rien qu'un travestissement grossier de cet idéal moral chrétien… » (FP, XIII, (10) 170, p. 192, trad. modifiée). Or ce triomphe eût été impossible sans la justification théorique des idéaux ascétiques pratiques (moraux et politiques) que fournissent les philosophies ascétiques, notamment idéalistes. *Mais cette inaction particulièrement* « *puissante* » *qu'est la contemplation, la* « *théoria* » *métaphysique* des Idées, n'a-t-elle pas été victorieusement combattue par la science moderne ? Si tel était le cas, les sciences positives contemporaines ne seraient-elles pas, malgré tout, les alliées et les auxiliaires de la philosophie généalogique ? C'est à cette question qu'est consacré l'ultime développement de la troisième Dissertation.

5. L'idéal ascétique de la science moderne

36 La théologie ascétique, sommet du nihilisme théorique, a, nous le savons, été soumise à un travail de critique interne aboutissant à la négation de Dieu, cette « mort de Dieu » qui, bien qu'elle réjouisse indéniablement les « gais savants », fut le résultat d'un véritable suicide théorique de la pensée ascétique. Pourquoi ? Nietzsche revient à la fin de la troisième Dissertation (§ 23-28) sur cette enquête généalogique déjà esquissée dans le *Zarathoustra,* car il lui importe de montrer la

cohérence interne de la trajectoire de pensée menant de la théologie à l'athéisme philosophique, puis au positivisme et au scientisme triomphants qui en ont pris le relais au dix-neuvième siècle. Il serait en effet tentant de penser (« toute notre *science* moderne l'attesterait… » (GM, III, § 23, p. 334)) que les savoirs positifs contemporains représentent un idéal adverse et victorieux de l'idéal ascétique théorique. En apparence, rien de plus éloigné de la théologie que le positivisme. La science *des petits faits*[16] – ce « *petit faitalisme* » comme aime à la nommer Nietzsche en français – ne se substitue-t-elle pas victorieusement à la science de Dieu, en tant qu'« Idéal de la raison pure »[17] ?

37 Cependant la science aujourd'hui triomphante, loin d'être le contraire de l'idéal ascétique, est bien plutôt « …sa *forme la plus récente et la plus élevée* » (GM, § 23, p. 335). Une métaphore favorite, celle la *superficialité* de la science triste opposée à la *profondeur* de la gaie science, nous permet de le comprendre. Par la bouche de ces savants qui clament la victoire de la science, « *ce n'est pas* l'abîme (*der Abgrund*) de la conscience scientifique qui parle » (*Ibidem*), cet abîme dans lequel plonge la conscience scientifique généalogiste. Car le « gai savoir » est celui des profondeurs, celui qui explore le « sous-sol » des motivations passionnelles en commençant par reconnaître les siennes propres. Mais les profondeurs, pour le généalogiste, ne sont pas un au-delà absolu des surfaces, puisqu'elles résident dans les séries ou les couches d'apparences superposées, explorables dans le sous-terrain du Minotaure. On renverra donc dos-à-dos le « faitalisme » des lois de la « surface consciente » et le nihilisme de la « profondeur métaphysique », en d'autres termes « sacerdotale », au bénéfice d'une profondeur de strates inconscientes, toujours phénoménales cependant. *Ce n'est donc pas* « *comme tels* » *que les quatre champs de disciplines fondamentales (physiologie, psychologie, histoire sociologique et philologie) doivent importer leurs concepts dans la* « *généalogie* », *mais bien après avoir été réinterprétés comme perspectives de la volonté de puissance théorique sur un réel lui même puissamment interprétant.* La relecture de leurs différents concepts sur le mode d'un renvoi métaphorique réciproque suppose qu'ils aient été redéfinis dans le cadre des hypothèses de la généalogie : perspectivisme généralisé, identité du physique et du psychologique, volonté de puissance. Mais, après avoir satisfait aux conditions généalogiques de l'interdisciplinarité, ces concepts ne conservent à l'évidence plus le sens initial qu'ils avaient au sein de « tristes savoirs », corrélés à des méthodes neutres, dans un souci d'adéquation à des faits généraux, tous présupposés empreints des habituelles illusions essentialistes, c'est-à-dire nihilistes. C'est bien ce qui compromet à l'avance tout essai de sauver, jouxtant la généalogie nietzschéenne, une supposée « science objective » des genèses, comme s'y efforce certaines épistémologies contemporaines.

38 La science « positive » contemporaine se contente des « *petits faits* » accumulés à la surface des phénomènes observables par la conscience. Elle fait comme si l'on pouvait se passer d'interprétations, de perspectives non immédiatement conscientes, alors qu'il s'agit là d'une ruse suprême de la faiblesse et de la tristesse d'un savoir qui *veut* triompher de *son* autre, le gai savoir des instincts profonds. Succédané de Dieu, l'idéalité des lois factuelles se trouve elle-même à terme niée, au bénéfice de la pure « factualité ». Les lois, reconnaîtra-t-on finalement, sont un résumé inductifs de faits et elles-mêmes sont des faits généraux. Ainsi le moindre résidu d'idéalité est-il apparemment nié au bénéfice de la pure positivité factuelle. Mais cette neutralité impassible et patiente recouvre en réalité une inquiétude, voire un remords caché au fond des esprits « faitalistes » : celui d'avoir précisément détruit l'Idéal, d'avoir tué ce Dieu, pourvoyeur infini d'idéalités transcendantes. Aussi s'efforcent-ils d'oublier l'origine de leur positivisme, leur volonté de puissance, de dépassement de soi *à partir de l'Autre* (Dieu). Ils se croient donc libérés, affranchis de toute idéalité et de toute moralité dans la connaissance, sous l'apparence notamment d'être des

« libre-penseurs ». Mais c'est impossible : *l'exactitude* par rapport aux *faits* demeure *leur* idéal, quoiqu'ils fassent. Et c'est là le dernier idéal transmis par la moralité de « provenance » chrétienne. Le souci de véracité, l'honnêteté intellectuelle, le « respect » des faits, voilà autant de vertus qui excitent le questionnement moral du généalogiste en direction de l'attitude positiviste. Le généalogiste ne croyant pas à la vérité-exactitude, à la vérité-adéquation ou à la vérité-conformité relative à des faits, mais à la vérité-totalité, à la « vérité-multiplicité », ne peut reconnaître en eux des esprits libres : « ils sont encore loin d'être des *esprits libres, car ils croient encore à la vérité* » (GM, III, § 24, p. 337). Cette vérité-adéquation, extérieurement mimétique, de petits faits bien analysés, soigneusement séparés les un des autres et du tout abyssal dont ils émergent provisoirement, convient aux âmes tristes et revanchardes. Elle se situe au plus loin du « …principe selon lequel la vérité dans sa *totalité* et sa cohérence n'est faite que pour les âmes à la fois puissantes et ingénues, joyeuses et pacifiques » (A, V, § 424, p. 230).

39 Dès lors que le Dieu qui fondait la *valeur de cet idéal de vérité* est nié *au nom de la vérité elle-même,* le problème de cette valeur se pose en d'autres termes. Il convient d'évaluer cette valeur de la vérité, à partir de la volonté de puissance qui, précisément, érigeait mensongèrement Dieu en valeur suprême : « la volonté de vérité a besoin d'une critique (*einer Kritik*) » (GM, III, § 24, p. 339). Et Nietzsche de renvoyer au *Gai savoir* (GS, V, § 344, « Dans quel sens nous sommes encore pieux »).

40 Entendons qu'il s'agit d'une critique généalogique prenant le relais des critiques faibles, notamment des fondations « critiques » transcendantales, encore résiduellement métaphysiques. Les généalogistes « sans-dieu et anti-métaphysiciens » (GM, III, § 24, p. 338) alimentent encore leur feu à cet « athéisme » que fut l'auto-négation positiviste de l'idéal ascétique. Cette auto-négation procédait du devoir de ne pas mentir, « de ne pas tromper…nous *voilà sur le terrain de la morale* » (GS, V, § 344, p. 227-228). Nous sommes renvoyés à la première des multiples morts de Dieu inventoriées plus haut, la mort de Dieu par moralité. Ruse des généalogistes : l'auto-dépassement de la morale qui, d'une morale théologique, mène à une morale anthropocentrique de la vérité positive, alimente l'athéisme fort qui est le leur. Car il y a bien deux athéismes : l'un, suicidaire, celui de l'idéal ascétique de sincérité ; l'autre, qui en prend le relais, celui du généalogiste anticipant fortement le surhomme. Les deux, certes, ne doivent pas être confondus.

41 Mais le généalogiste, par une sorte de ruse de sa force, a tout intérêt a faire servir l'athéisme nihiliste à son propre athéisme, *ce qui n'est qu'un cas particulier de l'utilisation des forces réactives par les forces actives.* L'athéisme généalogiste procède non de la substitution de l'homme (générique ou individuel) à Dieu, ce qui n'est encore que le nihilisme auto-négatif. Il procède de la « transvaluation » : non pas d'une inversion dans une même hiérarchie de valeurs, mais d'un « saut » dans un autre « élément » valorisant, celui de la subordination des forces réactives aux *forces actives.* Ce « renversement » n'est pas une inversion substitutive, mais une nouvelle hiérarchie des forces, en tant que les forces sont l'élément, le milieu originaire de l'évaluation. L'athéisme généalogiste – d'ailleurs né dans la filiation de l'athéisme ascétique qui le menace comme un réflexe d'héritier – finit par « flirter », au risque d'y succomber, avec l'athéisme ascétique. : « ils étaient pour moi comme des marches, écrira plus tard Nietzsche, dont je me suis servi pour monter – il m'a fallu pour cela passer sur eux, les surpasser. Mais eux pensaient que je me *reposerais* sur eux… » (CID, « Maximes et traits », § 42, p. 67-68). Mais c'est là l'amorce de la transvaluation puisqu'on fait alors servir les forces réactives de l'athéisme auto-destructeur aux forces actives de l'athéisme fort préparant la venue du surhomme.

42 « L'art » – cette sorte d'art qui joue le jeu des « apparences » changeantes et renversantes – est un bien meilleur allié du généalogiste que la « science » dans sa lutte contre « l'idéal ascétique » (GM,

III § 25, p. 339-340). L'art est ce qui nous sauve en nous aidant à ne pas périr sous l'assaut de la vérité tragique. Cet art est bien l'art qui joue le jeu des apparences, *ces apparences qui sont l'expression et le masque de la (profonde) volonté de puissance.* La vraie profondeur est en effet celle des apparences, de ces couches ou de ces « masques » d'instincts superposés, tandis que la fausse profondeur est celle de l'au-delà, des arrière-mondes. « Platon *contre* Homère » (*Ibidem,* p 340) : la science ascétique, faussement profonde, qui reproche à l'art de rester passionnément à la surface des choses, contre l'art vraiment profond, qui suggère l'absurde chaos originaire, tout en le voilant (pour les « connaisseurs ») sous les apparences de dieux anthropomorphes : « les Grecs étaient superficiels… à force de *profondeur* » (NCW, Épilogue, § 2, p. 372).

43 Que l'on examine par exemple le cas de « l'astronomie » moderne de « Copernic » (GM, III, § 25, p. 341), discipline éminente au sein des sciences de la nature, ou celui de la « science historique » (GM, § 26, p. 342) qui se targue d'être un modèle pour les autres sciences de l'esprit, et la conclusion sera la même. L'astronomie moderne (dont Kant écrivait significativement : « elle anéantit mon importance » (*Ibidem,* p. 341[18]) travaille, non pas à faire en sorte que l'homme admire sa propre volonté de puissance, mais qu'il se réduise à un atome neutre, indifférent, dans un univers décentré, *insensé.* Cette volonté de rapetisser sans cesse l'homme prend le relais de cet aplatissement de l'homme devant Dieu qui était le point de départ de l'aventure intellectuelle du nihilisme. Le nihilisme astronomique (athée) prend le relais de l'ascétisme théocentré. Héliocentrisme et théocentrisme sont au fond généalogiquement solidaires. Loin de libérer la force de l'homme, l'astronomie *objective* l'a réduite à néant (d'où la phrase de Kant) ; elle entretient ce mépris de soi comme *vie* par soi comme *raison* qui est le propre de l'ascétisme et que ne peut donc compenser en rien la supposée « grandeur morale » de l'homme selon Kant. Il est en effet notable que, par contraste, la loi morale « …rehausse ma valeur »[19] d'après lui ; mais il s'agit selon Nietzsche d'une fausse grandeur placée dans l'illusion également nihiliste d'une indépendance de la volonté vis-à-vis de la nature.

44 La neutralisation par l'astronomie et la physique modernes de cette « poussée » vitale qu'était la *phusis* d'Héraclite et encore, dans une certaine mesure, d'Aristote, se trouve prolongée par le causalisme mécaniste glacial qui règne en maître dans les sciences historiques dominant la modernité. La science historique moderne refuse toute « téléologie » et « … se refuse à être juge » (§ 26, p. 342). Elle aussi est traversée par « un regard triste » (*Ibidem),* en elle non plus « rien ne croît plus, rien ne pousse plus » (*Ibidem).* La forte « poussée » de la *phusis* dans la volonté à déserté cette histoire en laquelle Kant et Hegel admettaient encore le dynamisme énergique des passions, « rien de grand » ne pouvant se faire sans elles. À présent, ce sont les froides causalités qui règnent, économiques, sociales, culturelles, ou encore les mentalités d'une époque « *parfum* Renan » (*Ibidem,* p. 343). Ainsi que l'a écrit sur cette question P. Bourget, lu par Nietzsche : « …tel milieu social étant donné, étant donnés tels ou tels esprits, tels dogmes ont dû s'établir… Telle est la méthode qu'en effet Renan s'est efforcé de pratiquer après Strauss et tant d'autres »[20]. Faisant intervenir, *en plus du milieu,* les conditions de la « race » et les contingences du « moment », Taine, « …premier des historiens vivants… » (PBM, VIII, § 254), historien « inspiré par la *force de l'âme,* et non par une indulgence prudente à l'égard de la force » (GM, II, § 19, p. 327), est préféré de loin par Nietzsche à Renan[21], pour sa *force théorique.* L'homme, et à travers lui la volonté de puissance de la nature, ne fait plus l'histoire (car Nietzsche demeure naturaliste en ce sens) : la volonté physique de puissance n'est pas plus le centre volontaire en histoire qu'elle n'est, en astronomie, le centre terrestre du monde. Elle est la proie des événements, eux-mêmes étant la proie des mouvements

exclusifs du *milieu culturel,* ce dernier réduit à des formes *a priori* que l'on nommera plus tard des « structures ».

45 À cet historicisme, forme suprême de l'ascétisme *contemplatif* à la Renan, Nietzsche préfère encore le nihilisme historique *actif,* celui des anarchistes comme Dühring, « …la variété anarchiste qui se trouve à l'intérieur du prolétariat cultivé » (*Ibidem,* p. 343). Nous avons, en effet, vu plus haut Nietzsche critiquer les théories de Dühring relatives à l'explication de la justice. Mais ces théories avaient au moins le mérite d'être au service d'une *pratique* de l'histoire qui conservait un *mobile passionnel* dans la volonté de nier, de détruire tous les succédanés sociaux de l'autorité divine : « ni Dieu ni maître ». Cet objectif reposait encore sur un minimum de *foi en soi* et en son propre pouvoir pratique et donc en *un sens de l'histoire* : « tous mes respects à l'idéal ascétique, *pour autant qu'il est sincère !* pour autant qu'il croit en lui-même et ne joue pas la comédie ! » (*Ibidem*).

46 J. Habermas a particulièrement bien montré le lien, chez Nietzsche, entre théorie de la science positive (« vérité ») et perte de l'orientation pratique donnée à l'action historique dans le monde (critique du « sens »). Les théories scientifiques, pour construire leur modèle du *vrai* entendu comme « exactitude », sont amenées à opérer une *critique négative du sens,* dans la mesure où ce sens se donne toujours traditionnellement dans la religion et la métaphysique comme *sens vrai.* Il s'ensuit que, dans une culture dont la Table des valeurs place au premier plan le *vrai,* les valeurs du *sens* sont parfaitement négatives. Le *non-sens,* donc le nihilisme, en est la conséquence rigoureuse : « les théories scientifiques peuvent annuler la prétention de validité des interprétations transmises par la tradition, qui se réfèrent toujours, de façon plus ou moins avouée, à la pratique : dans cette mesure elle sont *critiques* »[22]. Or Nietzsche entend substituer à l'absence de lien établi par le nihilisme entre théorie (« vérité ») et pratique (exigence de « sens ») un lien *nouveau.* Dans la seconde *Considération inactuelle,* il avait déjà formulé à l'égard de « l'histoire antiquaire » des positivistes modernes le reproche de demeurer étrangère à l'exigence de sens émanant de la volonté d'agir dans le présent. La conception du perspectivisme, de l'éternel retour, satisfait à présent cette exigence en subordonnant à nouveau la science – pratiquée par la masse – à une pratique *sensée,* celle du surhomme qui est le *sens* de la culture à venir.

47 Reste à conclure (GM, III, § 27-28). Quelles que soient ses formes, auto-critique philosophique ou positif et scientifique, l'idéal ascétique théorique, consacre l'auto-négation de la morale théologique qu'il avait initialement pour fonction de fonder. La « volonté de vérité », la volonté de *ne pas mentir,* a remporté la victoire sur le Dieu chrétien, ultime lieu du « sens ». Mais qu'est-ce, initialement, que cette volonté de vérité, cette volonté de ne pas mentir, sinon « la moralité chrétienne elle-même, la notion de véracité prise dans un sens de plus en plus rigoureux… » (GM, III, § 27, p. 345). On pourrait en dire autant du besoin de *certitude,* si tant est que la certitude est le corrélat subjectif de la vérité objective dans l'ordre « scientifique ». La volonté de certitude en tant que volonté de « faire confiance » à quelque chose de « définitif » est le succédané de la volonté d'« avoir confiance » en une volonté « immuable », celle de Dieu : « la tendance à ne vouloir absolument en ce domaine que des *certitudes* est la *séquelle d'un instinct religieux* » (VSO, § 16, p. 165). Or, le gai savoir est la volonté d'incertitudes, de vérités instables, de méfiance en la stabilité provisoire de l'évidence. Cependant, *le généalogiste était lui-même initialement pris dans ce procès d'auto-négation de la théologie chrétienne, en tant que penseur* « *fort* » *dominé par la pensée* « *faible* », *mais puissante, du christianisme.* C'est ce qui explique que Nietzsche, *faisant la généalogie de sa généalogie,* ait pu préciser dans l'Avant-Propos à *Aurore* (1881), paru en 1886, l'année de la *Généalogie* : « en nous s'accomplit, au cas où vous souhaiteriez une formule, – *l'auto-dépassement (die Selbstaufhebung) de la morale* » (A, Avant-Propos, § 4, p. 18).

48 Auto-interprétation précieuse dans la mesure où elle indique bien que, historiquement, la force de la généalogie ne naît pas, toute armée, d'une position extérieure à la position nihiliste. Car, il est conforme à la logique de la domination nihiliste que l'ascétisme, ayant bi-millénairement renversé la domination de l'éthique de la force et convaincu les forts de la supériorité des valeurs de faiblesse, les ayant endormis, « neutralisés », ne puisse être dépassé d'abord que du sein de ce mouvement par lequel il se nie en athéisme théorique auto-critique, tout d'abord au nom des valeurs chrétiennes elles-mêmes. Les généalogistes sont d'abord pris et insérés, comme l'ensemble des esprits critiques, dans ce mouvement d'auto-négation de la morale-moralité. Dès lors « le dépassement de la morale » peut être très exactement exprimé, selon la célèbre formule nietzschéenne, comme un « auto-dépassement (*Selbstaufhebung*) » se produisant « en nous » (en nous, les penseurs de la force, d'abord séduits par et *élevés dans* l'athéisme nihiliste). Du point de vue de la « logique » d'une critique extérieure de la morale, il y a, certes, contradiction, à assumer la vertu de vérité et donc d'auto-critique en la menant *du dedans* de la moralité.

49 Mais cette contradiction, assumée par Nietzsche, n'est que provisoire. À l'auto-négation de la morale chrétienne (effectivement contradictoire si elle était assumée totalement et définitivement par une généalogie forte) doit succéder une négation extérieure, par la « transvaluation ». Si le christianisme, en tant que *dogme religieux,* a été ruiné par sa propre morale - à laquelle ont pu collaborer un certain temps, de façon contradictoire, les généalogistes - il doit à présent « …aller à sa ruine aussi *en tant que morale* » (GM, III, § 27, p. 346). Il conviendra alors d'interroger la volonté de vérité à partir *d'un autre* présupposé que celui de la *moralité* : « "le sens de la vérité" doit, une fois rejetée la moralité du "tu ne dois pas mentir", se légitimer devant un autre forum – en tant que moyen de conservation pour l'homme, de *volonté de puissance* » (FP, XIV, 25 (470), p. 156). Les morales athées, républicaines, socialistes, anarchistes, etc., ultimes succédanés *moraux du christianisme,* doivent elles-mêmes continuer à se nier. On a vu plus haut que Nieztsche percevait dans le « bouddhisme » physiologique, importé d'Orient en Occident avec un succès grandissant, l'ultime forme du nihilisme auto-suppressif de l'Europe. Le Christ lui-même, dont le message fut faussé par le christianisme de Paul, enseignait une morale de nihilisme passif, anticipant largement la fin de cette histoire, « comme un Bouddha né sur un sol fort peu indien » (AC, § 31, p. 190).

50 L'activisme de l'anarchisme s'est finalement suspendu et retourné en une neutralisation de tout attachement à une réalité substantielle, fût-elle (dernier bastion du substantialisme) celle du Moi individuel désirant, et souffrant de ses désirs mimétiques infinitisés dans la masse. Max Stirner, dans *L'unique et sa propriété* (1844) soutenait en effet que l'unique valeur pour laquelle lutte encore l'anarchiste est le *Moi singulier.* Le bouddhisme met en question la réalité de ce Moi s'*identifiant aux désirs qu'il* « *est* » *en tant qu'il les* « *a* », Moi qu'il considére en fait comme une illusion tenace et douloureuse. Notons qu'il s'agit du Moi envisagé à la manière d'un sujet substantiel qui *possède et tend à accroître* ses propriétés ou ses « attributs ». Car le bouddhisme, tel du moins que l'analyse Nietzsche (AC, § 20), substitue à ce Moi, non un non-Moi absolu, mais « la *personne* » (*Ibidem,* p. 177), à savoir un Moi qui, comme intelligence pratique, exerce sur ses désirs un prudent travail de modération et de distanciation, à l'opposé de toute fusion extatique et mystique avec un néant absolu ou infini : « dans la doctrine de Bouddha, l'égoïsme devient un devoir… » (*Ibidem*).

51 Alors peut commencer le combat « extérieur » et victorieux contre le nihilisme totalement exténué. Absolument inerte et repliée sur un « personnalisme » prudentiel de style bouddhiste, la masse des volontés réactives pourra devenir un instrument dans la main du surhomme dont le généalogiste prépare la venue : « … mais pourquoi parler du courage ? Une seule chose est ici nécessaire, c'est la main justement, une main sans scrupule, tout à fait sans scrupule » (GM, III, § 26, p. 344). Le

surhomme redonnera *un sens* à cette culture nihiliste qui, dans le bouddhisme à usage privé, pratique l'auto-suppression du sens. Le triomphe de la volonté nihiliste de vérité jusqu'à son retournement surhumain sera « …le grand spectacle en cent actes, réservé aux deux prochains siècles de l'Europe » (GM, III, § 27, p. 346). Les anciens idéaux ascétiques – notamment avec le christianisme – avaient sans doute fait en sorte que l'homme qui souffrait de sa faiblesse puisse donner un *sens* à son existence. C'était, en effet, moins la souffrance en elle-même, que le fait qu'elle n'ait pas de sens qui était une malédiction. Ce non-sens *redoublait* la souffrance, car si l'homme souffrait de sa faiblesse, il souffrait, bien plus encore, du non-sens de cette souffrance. Or *cette* manière de donner un sens à la souffrance ne convient plus aux volontés faibles qui ont fait le choix de la *vérité-exactitude* comme valeur critique *contre le sens* que donnait le christianisme à l'existence. C'est notamment le cas de la pratique bouddhiste d'après Nietzsche. Celle-ci ne donne plus un « sens » à la souffrance en l'interprétant comme « péché », mais le signifie simplement et causalement comme une « douleur » physio-psychologique. La souffrance a certes une « signification » objective, mais elle n'a plus de « sens » métaphysique ou divin, et ce non-sens est accepté.

52 Si le sens chrétien de l'existence ne convient pas d'avantage aux volonté fortes, ces dernières sont en revanche capables de donner à l'existence *dans son ensemble,* et par là à la souffrance de l'humanité en général *un nouveau sens.* Il s'agit, au demeurant, au moment où ce sens moral, celui de la *moralité ascétique,* s'effondre sur lui-même, de préparer l'avènement d'une autre doctrine du sens, celle de la volonté de puissance, de l'éternel retour et de Dionysos. En attendant, il serait naïf d'ignorer tout le parti que peut tirer le surhomme des religions nihilistes ou de leurs succédanés socialistes et boudhistes bien compris. Il s'agit plutôt de *subordonner cette existence absurde en la dominant,* au sens total, plus compréhensif, que la volonté forte donne à l'existence et à la souffrance. Le surhomme doit intégrer ce non-sens (les sciences, leur mécanisation technique, la surproduction matérielle conséquente, le bouddhisme européen), comme *moyen,* à cette signification forte qui vise comme *fin* une plénitude active d'affirmation de soi, effectivement présente à elle-même dans la jouissance dionysiaque de sa force. Si nous imaginons l'avenir dominé par le surhomme, ses « esclaves » auront toujours besoin de leur petite justice républicaine et de leur petite consolation « nihiliste » (le bouddhisme lui-même sera sans doute encore longtemps utilisable, « épuré » psycho-physiologiquement) pour accepter la nouvelle domination. Le nihilisme, devenu complètement inoffensif, totalement inactif, demeurera « utile » au surhomme. Il sera « conservé » à la base de la culture et « nié » à son sommet, chez le surhomme lui-même. L'*Aufhebung* ici encore est une négation supérieure qui, néanmoins, conserve ce qu'elle nie sur un autre plan, sans spéculation. *Aufhebung non dialectique,* car la conservation ne *se (selbst)* dépasse *plus du dedans* dans ce qui la nie, les deux types de volonté demeurant extérieurs l'un à l'autre. En dépit des apparences de *consensus* soigneusement entretenues, l'hétérogénéité et la *distance* resteront irréductibles entre les deux pôles de la nouvelle civilisation. Le surhomme dominera en marquant la distance entre les deux morales : « *point de vue capital* : creuser des *distances,* mais *ne pas créer des antagonismes.* Liquider les *organismes intermédiaires* et en diminuer l'influence : moyen principal pour entretenir des distances » (FP, XIII, 10 (63), p. 141, trad. modifiée). Le nivellement socialement démocratique et psychologiquement bouddhiste permettra de garder à tous les médiocres le courage d'être eux-mêmes tout en jugulant, avons-nous vu, leur prolifération démographique. On sait que les fonctions de la nouvelle culture « surhumaine » se dédoubleront (un peu comme chez Marx, la division du travail de domination, en domination politique et domination idéologique) : « non pas une race de maîtres dont la tâche s'épuiserait à gouverner, mais une race ayant *sa sphère de vie* à régler, *sa propre sphère de vie* avec un excédent de

force pour la beauté, le courage, la culture, les manières dans ce qu'il y de plus spirituel » (FP, XIII, 9 (153), p. 86). Jusqu'à ce que, la loi du jeu du monde étant celle de l'éternel retour, le surhomme lui-même doive sans doute laisser la place, à une nouvelle forme, triomphante, de nihilisme.

Notes de bas de page

1. Dans ses *Principes d'une philosophie de l'avenir,* 1843, § 36. Cf. aussi *Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit,* 1884.

2. N'omettons pas que Wagner dédia *L'œuvre d'art de l'avenir* (1849) à Feuerbach. Pour son influence indirecte mais considérable sur l'athéisme de Nietzsche, il faut se reporter aux analyses de K. Löwith in *De Hegel à Nietzsche,* trad. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.

3. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit,* édition citée, II, p. 101 : la « pure intellection ...dit en effet de la foi que ce qui est pour elle l'essence absolue est un être de sa propre conscience, est sa propre pensée... ».

4. Kant, *Critique de la faculté de juger,* § 59, « De la beauté comme symbole de la moralité » : « je dis donc : le beau est le symbole du bien moral », trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 175.

5. Affirmation inexacte en toute rigueur, puisque Kant analyse aussi le point de vue, nullement négligeable selon lui, du créateur, dans la troisième *Critique,* lorsqu'il s'agit du « génie » et des « Idées esthétiques », § 46-50.

6. E. Kant, *Critique de la faculté de juger,* I, § 2, « La satisfaction qui détermine le jugement de goût est désintéressée », édition citée, p. 50.

7. Stendhal, *Rome, Naples et Florence,* 1854, in *Œuvres,* édition citée, tome XII, p. 45-46 : « la beauté n'est jamais, ce me semble, qu'une *promesse de bonheur* ». Il n'est pas inutile de rappeler que Stendhal parle alors, non d'œuvres d'art, mais de la beauté des femmes italiennes dont le caractère fait songer au « bonheur des passions bien plus qu'aux plaisirs passagers d'une galanterie vive et gaie » (p. 45). C'est l'anticipation du bonheur de la conquête passionnelle et de notre unité dans la maîtrise de l'autre (la femme ou toute réalité à conquérir) qui est source d'une satisfaction non purement esthétique comme l'est celle de Kant. Cf aussi *De l'amour,* où l'on saisit que c'est la nature du bonheur promis qui justifie le jugement de beauté : « le bonheur d'un Grec était différent du bonheur d'un Français de 1822 », Chap. XVII, note.

8. A. Schopenhauer, MVR, Livre III, § 38, « Le plaisir esthétique : il naît d'un exercice de la faculté de connaître, indépendant de la volonté », édition citée, p. 250-252.

9. A. Schopenhauer, *Ibidem,* Livre IV, § 68, « L'ascétisme ou anéantissement volontaire de la volonté. Exemples empruntés à diverses religions », p. 475-498.

10. Nietzsche se réfère aux dernières lignes de la *Fondation de la métaphysique des mœurs,* Pléiade, III, p. 337 : « nous ne comprenons sans doute pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous comprenons du moins son *incompréhensibilité (wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit)* ».

11. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit,* I, Préface, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 19.

12. A. Schopenhauer, MVR, IV, § 55, édition citée, p. 397.

13. A. Schopenhauer, *Ibidem,* IV, § 59, p. 410.

14. J. G Fichte, *Le système de l'éthique,* 1798, traduction Naulin, PUF, p. 328.

15. E. Kant, *Critique de la raison pratique,* Œuvres, Pléiade, III, p. 717 : « la loi morale est en effet pour la volonté d'un être absolument parfait une loi de *sainteté* ».

16. Echo manifeste de la lecture de P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* 1883-1885, Paris, Gallimard, 1993, p. 140 et 142, Chapitre IV, sur Taine : « la science a été sur la voie de la prospérité du jour où les savants ont eu le culte, la passion exclusive du fait, et rien que du fait… Ce sont donc des petits faits qu'il faut connaître et qu'il faut classer ».

17. E. Kant, *Critique de la raison pure,* Dialectique transcendantale, II, ch. III, « L'idéal de la raison pure ».

18. Nietzsche, sans donner de référence, cite néanmoins exactement la « Conclusion » de la *Critique de la raison pratique,* voir Kant, Œuvres, II, Paris, Pléiade, p. 802.

19. *Ibidem,* p. 802.

20. P. Bourget, *Essais,* édition citée, p. 49.

21. Réponse d'H. Taine, lettre du 17 octobre 1886, à l'envoi de *Par-delà le bien et le mal* : « je relirai ce morceau, quoiqu'il s'y trouve un mot beaucoup trop flatteur sur mon compte », cité *in* NO, II, p. 1356, note 4. En 1887, Taine répond à l'envoi de *La généalogie* : « je suis très heureux que mes articles sur Napoléon vous aient paru vrais, et rien ne peut résumer plus exactement mes impressions que les deux mots allemands dont vous vous servez : *Unmensch und Uebermensch* » (in *Taine, sa vie, et sa correspondance,* tome IV, Paris, Hachette, p. 241-242).

22. J. Habermas, *Connaissance et intérêt,* Paris, Gallimard, 1976, p. 323.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Conclusion des deux premières parties

p. 278-279

TEXTE INTÉGRAL

1 Avant d'explorer les trois mises en questions morales de Nietzsche qui feront l'objet de notre troisième Partie, nous voulons reprendre sommairement les principaux acquis de nos analyses du questionnement *par Nietzsche* de la morale dans les deux premières. Pour la première fois, *Humain trop humain* (1878) réorientait le questionnement de la morale dans la direction fournie par « les philosophies historiques » (HTH, I, § 1, p. 3) en rupture avec les « philosophies métaphysiques » (Kant, Schopen-hauer) dont dépendaient toujours, dans une large mesure, *La naissance de la tragédie* (1871) et *Les considérations inactuelles* (1873-1876). Mais *Humain trop humain* se souciait encore fort peu de « l'intérêt pratique » d'une telle enquête historique. C'est *Aurore* (1881) qui, avons-nous cherché à établir, mettant ce questionnement dans le prolongement des *Lumières* (« ces "Lumières", nous devons les faire progresser » (A, III, § 197, p. 15), envisagea de faire servir l'enquête sur la morale à l'affranchissement de nouvelles individualités sur les « scènes d'un avenir possible » (A, III, § 187, p. 141). Mais la correspondance des types de « savoir » moral et des types de volonté pratique, encore indéterminée dans *Aurore,* n'est établie de façon stricte que dans *Le gai savoir* (1882). Ce livre oppose en effet « l'histoire naturelle de la mo-rale », comme « gai savoir », aux fondations métanaturelles ou métaphysiques de la moralité, ces « tristes savoirs » (expression que nous forgions alors sur la suggestion de maint texte, comme celui du « regard triste » (GM, III, § 26, p. 342)) qui sont le fait d'individus souffrant de la division de la vie et optant pour la fiction, pratiquement et théoriquement mensongère, d'un fondement « indivisé » de la morale (Dieu, la communauté, l'impératif catégorique, *etc.*). Le questionnement de la morale articule alors explicitement les types de savoir et les types de volonté agissante qui leur correspondent, au sein de ce qui peut néanmoins encore paraître comme un certain dualisme typologique.

2 La question se posait alors à Nietzsche, de savoir si, en deçà de leurs modalités opposées, les deux types de vouloir n'en avaient pas moins une orientation, « un sens » sinon une « essence » identique. *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885) fournit une réponse affirmative avec le concept de « volonté de puissance », entendu comme volonté d'« auto-surpassement (*Selbstüberwindung*) », soit à partir d'un Autre Indivisé (volonté de puissance faible), soit à partir de Soi et de *sa* division acquiescée (volonté de puissance forte). L'« à partir de » indique alors la « provenance (*Herkunft*) » généalogique du mouvement d'autodépassement, qui renvoie en revanche dans tous les cas à un « par soi » (*Selbst-über-windung*), à une énergie vitale *interne* au vouloir.

3 Mais le concept de volonté de puissance, solidaire de celui du perspectivisme généralisé et par conséquent de l'identité radicale du physique et du psychologique, est soigneusement articulé dans le *Zarathoustra* à l'ensemble des cinq concepts fondamentaux de l'herméneutique nietzschéenne : « mort de Dieu », « volonté de puissance », « éternel retour », « surhomme », « transvaluation » dont la structure, selon notre hypothèse, est celle de la temporalisation physio-historique de la volonté, respectivement : passé historique, passé naturel, présent éternel, futur historique, futur naturel, l'éternel retour constituant le noyau de la structure temporalisée de l'interprétation de la morale. Conformément à la symétrie que nous avons ainsi dégagée, si *Par-delà bien et mal* (1886) envisage d'avantage prospectivement les conditions de l'élevage d'une nouvelle volonté, généalogiquement forte, *La généalogie de la morale* (1887) explicite, d'avantage rétrospectivement, les deux

provenances généalogiques et leur alternance de domination dans le contexte européen qu'évoque la fin du livre.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.